Thomasius

# Christi Person und Werk.

## Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

G. Thomasius,
Dr. u. ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Erster Theil.

Die Voraussetzungen der Christologie.

Zweite erweiterte Auflage.

---

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1856.

Druck von Junge und Sohn in Erlangen.

# Vorwort

## zur ersten Auflage.

---

Obwohl die Beiträge zur kirchlichen Christologie, die ich im Jahre 1845 und 1849 veröffentlichte, mannigfachen Widerspruch hervorgerufen haben, so hat doch ihr Grundgedanke, um den es mir auch allein zu thun ist, in weiten Kreisen Zustimmung und Aneignung gefunden. Um so erwünschter war mir die Aufforderung, eine neue Bearbeitung derselben zu unternehmen. Sie gab mir Anlaß zu einer umfassenderen Darlegung, von welcher hier der erste Theil erscheint; er enthält die Voraussetzungen der Christologie, ohne welche diese selbst nicht zu entwickeln ist, während der folgende Theil die Lehre von Christi Person und Werk darstellen wird. Auch in dieser Gestalt will ich meine Arbeit nur als einen Versuch angesehen wissen, das große Mysterium

der Gnade dem Verständniß der Gegenwart vermitteln zu helfen.

Wenn ich dieselbe als Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik aus dem Mittelpunkte der Christologie bezeichne, so scheint dies allerdings über die in der Einleitung bezeichnete Grenze hinauszugehen, und ich muß auch offen bekennen, daß mir unter der Hand die Arbeit an Umfang gewachsen ist; indessen will jene Bezeichnung zugleich aussagen, daß ich die einzelnen Dogmen je nach ihrer nähern oder entfernteren Beziehung zur Christologie mehr nur voraussetzungsweise oder ausführlicher behandelt habe, mithin ein allseitig durchgeführtes System der Dogmatik zu geben nicht beanspruche.

Den Ausdruck Dogma meine ich hier aber in seinem eigentlichen Sinn, nach welchem er den begrifflichen Ausdruck für den Gemeinglauben der Kirche bedeutet. Und gerade darum, nicht um das Individuelle und Sonderliche, sondern um das, was sich der Kirche als schriftgemäße Wahrheit bewährt hat und durch ihren Consensus sanctionirt ist, ist es mir zu thun. Deshalb sieht meine Arbeit weit mehr rückwärts als vorwärts, sie geht so wenig darauf aus, Neues zu geben, daß sie selbst das Neue oder Individuelle, was sie etwa enthält, nur als Entwicklung des Alten und Gemeinsamen angesehen wissen möchte. Absichtlich habe ich mich darauf beschränkt. Denn mich dünkt, der Erbauung der Kirche thut in unsern Tagen nichts mehr noth, als daß

wir nur vorerst wieder über die großen Grundlagen und Grundgedanken ihres Bekenntnisses zu einer Verständigung und, so Gott will, zu einer einmüthigen Ueberzeugung kommen; dann mögen wir immerhin an den Ausbau des Einzelnen und entfernter Liegenden gehen. Daß ich dabei gleichwohl keine blose Wiederholung altkirchlicher Bestimmungen und Formen beabsichtige, wird das Buch selbst zeigen. Die Aufgabe der Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, ist ja vielmehr, das Dogma aus seinen tiefinnerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus stets neu und frisch zu reproduciren, und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des Einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zumal ist. In diesem Sinne möchte ich mit meiner Arbeit der dogmatischen Aufgabe der Gegenwart dienen helfen.

Die Bezeichnung „lutherisch" hätte ich freilich auch weglassen können; denn es ist bei diesem Namen gar nicht unsre Meinung, als sei das Lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemein-christlichen und Evangelischen läge, wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigenthümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondre die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet; aber wir brauchen uns ebendeshalb auch des Namens unsers Luther nicht zu schämen. Ueberdieß hat diese Bezeichnung hier noch einen besondern Grund. Wir haben seit eini-

ger Zeit, und mit Recht, wieder angefangen, auf unsere älteren Dogmatiker zurückzugehen; aber wir werden wohl thun, uns noch mehr als bisher in den Mann zu vertiefen, in dessen Herzen das Blut des evangelischen Glaubens am wärmsten und lebendigsten pulsirte; aus Luther ist, wie mich dünkt, noch unendlich Viel für die Neubelebung und Erfrischung unserer Dogmatik, von welcher man neuerdings gesagt hat, „daß sie etwas kalt zu werden beginne", zu gewinnen, und eben damit wollte ich hier einen, wenn auch nur dürftigen, Anfang machen. Daher sein Name billig auf dem Titel steht.

Daß ich jeden einzelnen Abschnitt nach drei Seiten behandle, wird man vielleicht billigen, auch den Schriftbeweis nicht zu ausführlich finden; kürzer konnte er nicht wohl gefaßt werden. Dagegen bin ich in der Nachweisung des kirchlichen Consensus weiter gegangen, als man neuerdings in der Dogmatik zu thun pflegt. Indessen bringt dieß die ganze Tendenz meines Buches mit sich, dem es vor Allem darauf ankommt, die wirklichen Lebenswurzeln des Dogma aufzuzeigen, und damit jener Behandlungsweise, welche die Dogmatik durch Strauß erfahren hat, eine andere richtigere zur Widerlegung entgegenzustellen. Es ließe sich freilich die geschichtliche Bewegung des Dogma auch in einer abstrakteren Form darstellen, allein ich wollte lieber die Zeugen unseres Glaubens selbstredend einführen, die man auch lieber hören wird, als mich selbst. Um Anhäufung bloser Notizen war es mir dabei nicht zu thun;

vielmehr sollte mir der dogmenhistorische Stoff nur als Mittel zur Veranschaulichung des großen Prozesses dienen, in welchem die Kirche ihre Dogmen gewonnen hat, weshalb ich mich auch auf Anführung der bedeutendsten Autoritäten beschränkte. Dennoch ist dadurch der Uebelstand entstanden, daß die Gliederung des Ganzen etwas in Schatten tritt, und ich möchte deshalb freundliche Leser, wenn ich solche finden sollte, bitten, zunächst die Paragraphen ganz abgesehen von der biblischen und geschichtlichen Darlegung in ihrem einfachen Zusammenhange zu lesen, wie sie denn auch so geschrieben sind.

Ueberhaupt hätte ich hier noch gar Vieles über Inhalt und Form zu bevorworten und zu entschuldigen, ich überlasse es jedoch dem Buche selbst. — — Ausdrücklich aber füge ich hinzu, daß ich mir das Recht vorbehalte, da wo ich etwa geirrt, mich späterhin zu verbessern und überhaupt einer adäquateren Darstellung der Idee einer Dogmatik, wie ich sie in mir trage, entgegenzuringen.

Und so möge denn dieser Versuch hinausgehen und, so Gott will, ein Beitrag, oder doch für Andere ein Anlaß werden zur Neugestaltung unserer Dogmatik.

Daß er einen praktischen Charakter an sich trägt, das, hoffe ich, wird bei allen Mängeln, an denen er leidet, sein Lob sein; denn einer evangelischen, einer lutherischen Dogmatik insonderheit ist es wesentlich, praktisch zu sein, weil sie auf einem Glauben ruht, der sei-

ner Natur nach Leben in Gott, Erfahrung von der Gnade Gottes in Christo ist. In diesem Glauben ist Friede — mit diesem Frieden segne uns Gott.

Am letzten Tage des Jahres 1852.

G. T.

# Vorwort

zur zweiten Auflage.

---

Wenn ich die Aufnahme, welche die Christologie in ihren beiden, bisher erschienenen Theilen gefunden hat, als ein Zeichen ansehen darf, daß meine Arbeit einem Bedürfniß der Gegenwart entspricht, so lag darin zugleich die Aufforderung für mich, der nunmehr nöthig gewordenen neuen Auflage den sorgfältigsten Fleiß zuzuwenden. Eingehende öffentliche Beurtheilungen, die mir hätten zur Berichtigung und Förderung dienen können, sind mir nicht zugekommen: ich sah mich daher lediglich auf die eigene, erneuerte Prüfung angewiesen — und zuletzt weiß ein Schriftsteller ja doch immer selbst am besten, wo es ihm und seiner Arbeit fehlt. In diesem Bewußtsein habe ich mir schon in dem Vorwort zur ersten Auflage das Recht des Fortschritts vorbehalten.

Eine wesentliche Umgestaltung hat die Schrift auch in dieser zweiten Auflage weder dem Inhalte, noch der Form nach erhalten; das sollte und durfte sie schon

deshalb nicht, weil das Ganze erst seiner Vollendung mit dem dritten Theile entgegensieht; aber ich habe in der That auch keinen innern Anlaß, die Grundlage zu ändern. So erscheinen denn hier die Paragraphen fast unverändert in der frühern Gestalt.

Dennoch darf ich die zweite Auflage eine erweiterte und verbesserte nennen.

Was die Erweiterungen betrifft, so ist zunächst zu §. 9 ein neuer hinzugekommen, den ich jedoch, um die bisherige Zählung nicht zu durchbrechen, mit 9[b]. bezeichnet habe, wie er denn auch nur die bestimmtere Hervorhebung eines Momentes enthält, welches implicite schon in dem vorangehenden liegt. Sodann habe ich den äußersten Kreis, den die erste Auflage noch ganz außer sich hat liegen lassen: die Lehre von der Schöpfung der Welt, von dem allgemeinen Verhalten Gottes zur Welt und die darauf bezüglichen Eigenschaften — diesen Kreis habe ich nunmehr auch noch hereingenommen und, so weit es sich von den grundleglichen Principien aus thun ließ, dargestellt, so daß jetzt das Buch mit größerem Rechte den Charakter einer Dogmatik ansprechen darf. Und daraus ergab sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren und sorgfältigeren Bearbeitung der göttlichen Eigenschaften, sowohl der wesentlichen, als der relativen. Daher die Erweiterung der §§. 16. 23. 26. Auch manche andere minder wichtige Punkte wurden etwas weiter ausgeführt.

Mannigfache Berichtigungen und nähere Bestimmungen hat der Schriftbeweis erfahren, namentlich in

den Abschnitten von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes §. 7. 8. 9. 11. 16, vom Wesen des Menschen §. 19, von der Sünde §. 27, vom Tode §. 29; aber auch in den andern Abschnitten wird man die nachbessernde Hand auf jedem Blatt gewahren. Im wesentlichen war ich jedoch auch nach dieser Seite nicht veranlaßt zu ändern. Und ich kann sagen, daß ich mich gerade darüber herzlich freue.

Der Nachweis des kirchlichen Consensus ist schon in der ersten Ausgabe so ausführlich gerathen, daß er keine Erweiterung zuläßt. So sehr ich dazu Lust gehabt hätte, habe ich mich deshalb doch auf die nothwendigen Berichtigungen und Zusätze im Einzelnen beschränkt, und nur die Geschichte des Dogma von Sünde und Gnade, deren Momente mir im ersten Theil zu weit auseinanderzuliegen scheinen, nunmehr der leichteren Uebersichtlichkeit wegen, in §. 30 zu Einem Ganzen verarbeitet.

Daß ich die neuesten literarischen Erscheinungen, so weit sie hieher gehören, überall berücksichtigt habe, versteht sich von selbst.

So viel zur Rechenschaft über diese zweite Ausgabe. Ich kann sie nicht ausgehen lassen, ohne für die vielfachen freundlichen Ermunterungen, die mir über die erste von manchen Seiten her zugekommen sind, herzlich zu danken. Ich wüßte nichts, was mir Erquickenderes und Stärkenderes widerfahren könnte, als in dieser Zeit der Zerfahrenheit mich der Zustimmung theuerer Freunde

getröſten zu dürfen, die auf demſelben Boden des kirch-lichen Bekenntniſſes mit mir ſtehen. Und dieſe meine Freude iſt um ſo unbefangener und größer, als das, was ich zu geben bemüht war, eben nicht mein Eigenes, überhaupt nichts Sonderliches ſein will, ſondern nur der Ausdruck für den Gemeinglauben unſerer theueren lutheriſchen Kirche. — Gottes Thau und Segen auf ihre dürren Aecker, über die es doch bereits wie Frühlingsodem zu wehen beginnt. Wähnen nur wir nicht, mit unſern armen wiſſenſchaftlichen Arbeiten ihr aufhelfen zu müſſen oder zu können; der Geiſt des Lebens kommt aus dem Glauben, den ſie bekennt. Und bekümmern wir uns auch nicht gar ſehr, daß dermalen ihre äußere Geſtalt ſo gering und die Zahl ihrer Widerſacher ſo groß iſt: Der Herr iſt bei ihr drinnen, darum wird ſie wohl bleiben.

Indem ich mit dieſem Pſalmwort den erſten Theil der Chriſtologie abermals hinausgebe, hoffe ich, den dritten Theil bald nachfolgen laſſen zu können.

Im Mai 1856.

**Der Verfaſſer.**

# Inhaltsverzeichniß.

## Verbesserungen.

S. 213. Z. 7 v. u. statt Inneres lies: Innerlicheres.
" 257. Z. 9 v. u. nach Willen . . ergänze: Gottes.
" 297. Z. 4 v. o. statt der, gegenüber l. welche gegenüber.
" 362. Z. 12 v. o. Tertullian: Audacter determinamus, mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, de an. c. 51.

# Einleitung.

## §. 1.

Die Erscheinung Jesu Christi in der Welt ist der centrale Mittelpunkt der ganzen Heils- und Weltgeschichte. Wie die gesammte vorchristliche Offenbarung Gottes die Anbahnung und Einführung dieser großen Thatsache zum Ziele hat, so ist sie selbst wieder der Ausgangspunkt einer Heilsgeschichte geworden, welche, jetzt noch in lebendiger Entwicklung begriffen, erst mit dem Schluß der Zeiten ihr Ende erreicht. Und diese Geschichte ist der siegreiche Kampf des Reiches Gottes mit der Macht der Sünde und mit den Gewalten der Finsterniß. Sie hängt aber, obwohl an verborgenen Fäden, auf's engste mit der allgemeinen Weltgeschichte zusammen, welche sie nicht blos äußerlich in zwei Hälften scheidet, sondern deren inwohnende Kraft sie ist. Denn gleichwie jeder einzelne Mensch erst in Christo die wahre Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse finden kann, und darum, wenn auch unbewußt, einen Zug nach ihm in sich trägt, so geht ein solcher geheimnißvoller Zug durch die Gesammtheit unseres Geschlechtes hindurch, welches nicht nur von ihm, sondern auch zu ihm geschaffen ist. Auf ihn ist daher die ganze Geschichte der Menschheit von vorn herein angelegt; auch das Heidenthum ist eine göttliche Pädagogie auf das Christenthum. So steht diese große Thatsache als das eigentliche Centrum inmitten der Zeiten da: der Mittelpunkt der Wege Gottes.

Die wesentliche Bedeutung der Erscheinung Christi in der Welt besteht darin, daß sie die Versöhnung der Welt mit Gott ist. Sie hat das durch die Sünde gestörte Verhältniß der Menschheit zu Gott objektiv wiederhergestellt, sie hat ein neues Bewußtsein und ein neues Leben in ihr gestiftet, und damit zugleich den Anfang eines neuen Geschlechtes geschaffen, in welchem die göttliche Idee der Menschheit ihre Erfüllung, die ewige Bestimmung derselben ihr Ziel erreichen wird. Erreichen wird, sagen wir; denn allerdings ist diese neue Menschheit erst in der Entwicklung zu ihrem Ziele begriffen, aber mit dem Anfang ist auch schon die Bürgschaft für die Erreichung des Endes, für die Vollendung des Reiches Gottes in der Welt gegeben.

Diese weltversöhnende und welterneuernde Bedeutung jener Thatsache beruht aber ganz darauf, daß in Christo der ewige Sohn Gottes Mensch geworden ist. In seiner Person gründet sein Werk, denn es ist nichts anderes, als die Selbstbezeugung derselben. Beide, Person und Werk Jesu Christi, sind daher wesentlich eins. Und das nicht so, als wenn die Person eine vergangene, das Werk aber nur die Nachwirkung ihrer einstmaligen Erscheinung wäre, sondern es ist die fortwährende, persönliche Selbstbezeugung der lebendigen, einst im Fleisch erschienenen, jetzt in die Herrlichkeit Gottes verklärten Person des Herrn.

Was nun in der unzertrennlichen Einheit der Person und des Werkes Jesu der Menschheit gegeben ist, das wird dem Einzelnen durch den rechtfertigenden Glauben zu Theil, welcher der persönliche Zusammenschluß des vom Geiste Gottes ergriffenen Menschen mit dem Mittler zwischen Gott und Menschen ist. Mittelst dieses Glaubens sind wir aufgenommen in die Gemeinschaft der Gnade Gottes — damit aber in die Gemeinschaft des neuen Lebens, der neuen Menschheit, des Leibes Christi, der seine Kirche ist.

## §. 2.

Wie also Christi Person und Werk der Mittelpunkt des Christenthums und der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens ist, so ist beides auch von jeher Gegenstand der kirchlichen Erkenntniß, ja das Centrum derselben gewesen. Diese Glaubenserkenntniß der Kirche spricht sich summarisch in dem Bekenntniß aus: „daß Jesus Christus Gott und Mensch in Einer Person, daß er der Gottmensch und als dieser der Erlöser und Wiederhersteller der Menschheit ist."

Die alte Kirche hat die einzelnen Momente dieses Bekenntnisses aus dem Grunde ihres Glaubens herausgebildet und symbolisch festgestellt. Die lutherische Kirche hat sie auf's neue durchgearbeitet und zur rechten Einheit zusammengefaßt.

Was sie in dieser Hinsicht geleistet, bleibt eine Errungenschaft für alle spätern Zeiten, die Grundlage jeder weitern gesunden Entwicklung. Ob eine solche im Sinne einer Fortbildung nöthig sei, fragen wir hier noch nicht. Jedenfalls ist es, bei der unendlichen Tiefe und Bedeutung des Gegenstandes, die Aufgabe der Theologie, die Christologie stets auf's neue lebendig zu reproduciren und ihre Kräfte an die Arbeit daran zu setzen. Wer auch nur einen kleinen Beitrag dazu zu geben vermag, auch nur diese oder jene Seite des großen Mysteriums dem Verständniß näher zu bringen wüßte, hat Recht und Pflicht, damit hervorzutreten, jedenfalls Entschuldigung dafür.

Solch eine Reproduction kann nur im Zusammenhang mit der Darstellung der ganzen christlichen Heilslehre geschehen, weil die Christologie das Centrum ist, in dem alle Strahlen der göttlichen Offenbarung zusammenfallen, und welches mithin die übrigen Momente der auf diese Offenbarung gegründeten Lehre theils zu Voraussetzungen theils zu Consequenzen hat. Eine vollständige Christologie wäre eben Dogmatik, und

bekanntlich hat gerade die neuere Zeit die Dogmatik aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten und zu bearbeiten begonnen. Auch wir behandeln sie unter diesem Gesichtspunkt, nur daß wir uns die Aufgabe etwas enger stellen und uns auf die nächsten und näheren Voraussetzungen und Consequenzen der Christologie beschränken, die entfernteren aber mehr andeuten als ausführen; denn hindeuten muß die Christologie jedenfalls auf den ganzen Umfang des Kreises, dessen Centrum sie darstellen will. Diese Gränze haben wir uns hier gesteckt.

§. 3.

Die dabei einzuschlagende Methode kann möglicher Weise eine dreifache sein. Man kann ausgehen entweder unmittelbar von der Schrift, oder von dem kirchlichen Dogma, oder von den Thatsachen des persönlichen Glaubens; einen vierten Weg, den sogenannten rein spekulativen, der die christlichen Dogmen rein a priori construiren will, erkenne ich für die Theologie nicht an. Was den ersteren betrifft, so würde derselbe erst an seinem Ende dahin führen, wo unsere Aufgabe beginnt; denn wir könnten dabei nicht anders verfahren als so, daß wir aus der Untersuchung des Schriftinhaltes eine Totalanschauung zu gewinnen suchten, aus welcher heraus wir dann unsern Gegenstand darzustellen hätten, und das wäre nicht nur ein weiter Weg, den unsere Aufgabe schon voraussetzt, sondern, genau genommen, gingen wir dann doch nicht mehr unmittelbar von der Schrift aus, sondern von dem Eindruck, von dem Bilde, das wir aus ihr gewonnen hätten, und müßten die Richtigkeit desselben, wenigstens im Einzelnen, erst wieder durch Vergleichung der Schrift bewähren. So kehrte sich uns auf diesem Wege das Verhältniß um; die Schrift würde uns Beweismittel für die schon in uns vorhandene und darzustellende Anschauung. Eine solche bringt auch in der That Jeder schon mit zur Betrachtung der h. Schrift; wir gewinnen sie

nicht erst auf rein exegetischem Wege, sondern sie ist uns immer zugleich vermittelt durch das Lebenselement, das uns umgibt und in dem wir uns bewegen, näher: theils durch die allgemeine Richtung der christlichen und wissenschaftlichen Bildung, theils durch das kirchliche Gemeinwesen, dem wir angehören. Thatsächlich wird das bei Jedem mehr oder weniger der Fall sein. Wessen Grundanschauung nun aus dem Lebenszusammenhang mit der eigenen Kirche erwachsen ist und den confessionellen Charakter derselben trägt, dem wird es am natürlichsten sein, den zweiten Weg einzuschlagen. Da ist dann der einzuhaltende Gang der geschichtliche. Ich meinestheils bin gerade auf diesem Wege zu meinem gegenwärtigen theologischen Standpunkt und zu einigen eigenthümlichen Resultaten in der Christologie gelangt, natürlich nicht ohne sie an der Schrift zu prüfen, wie denn überhaupt für mich das Kirchliche und Schriftgemäße nicht auseinander liegt: und so würde ich denn auch jetzt meinen Ausgangspunkt im kirchlichen Dogma de persona Christi nehmen, wenn ich von ihm aus allein meine Aufgabe lösen könnte. Allein ich kann dieß deshalb nicht, weil ich beabsichtige die Christologie im Zusammenhang mit ihren Voraussetzungen zu behandeln, welche jenes Dogma nicht auch schon enthält, wenigstens nicht unmittelbar. Es muß also jedenfalls von einem Punkt ausgegangen werden, von dem aus sich der Blick sowohl auf dieses als auf jene eröffnet — und das ist der rechtfertigende Glaube, oder, sofern ich sogleich den wesentlichen Inhalt dieses Glaubens benenne, das durch den Glauben vermittelte Verhältniß des Christen zu Gott, die thatsächliche Gemeinschaft mit Gott.

## §. 4.

Da dieser Glaube der persönliche Zusammenschluß des Menschen mit Christo und in Christo mit Gott, also die sub=

jective Seite des Christenthums ist, subjectiv aber nicht in dem Sinne, als ob er sein Object außer sich hätte, sondern als der Zusammenschluß des Subjectes mit dem Object, so wird es möglich sein, aus ihm die Momente, mit denen es die Christologie zu thun hat, und insbesondre auch die Voraussetzungen derselben hervorzutreiben und darzustellen; sie müssen ja implicite in ihm liegen, wenn er anders das ist, als was wir ihn bezeichnet haben. Nicht, als ob sich das Alles wie aus einem logischen Obersatze aus der Thatsache des Glaubens dialektisch entwickeln ließe, — dazu mache ich mich nicht verbindlich — aber zum Ausgangspunkt für die ganze Betrachtung, zum organisirenden Prinzip für die Darstellung des gegebenen, nicht erst zu producirenden, Stoffs werden wir ihn getrost nehmen und hoffen dürfen, mittelst seiner diesen Stoff in Fluß zu bringen. Daß dieses Verfahren *) ein ächt protestantisches, specifisch lutherisches sei, läßt sich nicht bezweifeln. Ist doch Alles was unsere Kirche auf dem dogmatischen Gebiete Eigenthümliches und Lebenskräftiges erzeugt hat aus diesem Quellpunkt geboren, den man mit Recht ihr Prinzip nennt; sagt doch unser Luther zu Psalm 130 von der Rechtfertigung aus dem Glauben: „Wer diesen Artikel nicht versteht noch glaubt oder verliert, der hat zugleich auch den Herrn Christum verloren; da ist auch keine Wahrheit noch Leben mehr vorhanden, da kann man alsdann weder von der Lehre noch vom Geiste recht richten und halten, sondern ist nichts, denn eitel Blindheit und Finsterniß", und umgewandt: „In ihm hält uns David vor die Summa der ganzen christlichen Lehre und die helle, liebe Sonne, welche die christliche Gemeinde erleuchtet. Wenn dieser Artikel mit gewissem und ve-

*) Es ist dasselbe, das ich in meinem: Bekenntniß der lutherischen Kirche in der Consequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848 eingeschlagen habe.

stem Glauben gefaßt und behalten wird, so kommen und folgen die andern allgemächlich nach, als von der Dreieinigkeit u. s. w." *). Vgl. zu Joh. 14: „In diesem Hauptstück hänget und steht es Alles, und zeugt die andern alle mit sich und ist Alles um diesen zu thun, daß, wer in den andern irret, hat gewißlich auch diesen Artikel nicht recht, und ob er gleich die andern hält und diesen nicht hat, ist es doch Alles vergeblich... Denn wo diese Erkenntniß Christi hinweg ist, da hat die Sonne ihren Schein verloren und ist eitel Finsterniß, daß man nichts mehr recht versteht und sich keines Irrthums noch falscher Lehre des Teufels erwehren kann. Wiederum, wo diese Sonne scheinet und leuchtet im Herzen, da ist ein rechter gewisser Verstand von allen Sachen, daß man kann fest stehen und halten ob allen Artikeln; als, daß Christus wahrhaftiger Mensch ist, geboren von der Jungfrau Maria, und auch wahrhaftiger allmächtiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, Herr über Engel und alle Kreaturen; item, also glaubt und lehret er recht von dem heiligen Geist, von der Taufe, Sakrament, guten Werken, Auferstehung der Todten 2c., gehet also einfältiglich im Glauben, disputirt und klügelt nicht über Gottes Wort, richtet kein Gezänk noch Zweifel an; und wo Jemand kommt, der solcher Artikel einen oder mehr anficht, so kann sich ein Christ wehren, und dieselbigen zurückschlagen, denn er hat den rechten Meister (den heiligen Geist), welcher allein diesen Artikel von Himmel offenbart, und allen denen gegeben wird, so dieß Wort oder Predigt von Christo hören und annehmen. Darum wird sich ein Solcher nicht lassen verführen in Ketzerei und Irrthum; und ob er schon etwa fehlet oder strauchelt, doch (so er nur hievon nicht fället) kommt er bald wieder auf die Bahn, denn dieß Licht die Wolken und Finsterniß verzehret und vertreibet, und ihn wieder weiset und aufrichtet. Ver-

---

*) Walch IV, 2809. XXII, 753. Erlg. A. Bd. 50, 28. 29.

lieret er aber dieß Licht, so ist ihm nicht mehr zu helfen." So Luther; ja er wagt einmal das kühne Wort: „Der Artikel von der Vergebung der Sünden ist in allen Kreaturen" *).

Es bedarf jedoch keines weiteren Nachweises, welche Bedeutung für Luther der rechtfertigende Glaube gehabt habe. Er steht mit der Christologie nach zwei Seiten hin im Zusammenhang: nicht nur sofern die Rechtfertigung die Thatsache der Versöhnung zur Voraussetzung hat, welche dann weiter auf die Person Christi, auf sein Verhältniß zum Vater u. s. w. hinausweist, sondern auch sofern der rechtfertigende Glaube ein thatsächliches Verhältniß des Christen zu dem Gottmenschen (unio mystica) begründet, welches nur möglich ist, wenn und weil ein analoges Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in ihm selbst, in Christo, besteht. Schneckenburger hat mir darin in seinen christologischen Beiträgen recht gegeben, und wir werden später Gelegenheit haben, darauf näher einzugehen. Für jetzt wird das Bisherige genügen, um den Satz zu begründen: daß es dem Geiste unserer Kirche, welche die Rechtfertigung zu ihrem Lebensprinzipe hat, angemessen sei, eine Christologie aus dem rechtfertigenden Glauben zu erbauen oder doch zu versuchen. Aus dem Glauben, sagen wir mit Absicht; nicht aus der Thatsache der Rechtfertigung, sondern aus dem thatsächlichen Inhalte des rechtfertigenden Glaubens, oder, was dasselbe, aus dem thatsächlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, welches dieser Glaube begründet. Dieses Verhältniß bezeichneten wir bereits als Gemeinschaft des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, und bestimmen sie sogleich näher als persönliche, durch Christus vermittelte, und wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

*) Walch XXII, 519.

§. 5.

Unser Verfahren wird also dieses sein, daß wir in dieser thatsächlichen Gemeinschaft unsern Ausgangspunkt nehmen, sodann die Aussagen, die sich uns daraus ergeben, an die Schrift halten, ob sie sich an ihr bewähren, und endlich den kirchlichen Consensus dafür nachweisen. Wollte man einwenden, daß Ersteres den darzulegenden Inhalt gewissermassen schon voraussetze, so könnten wir darauf nur antworten, daß dem allerdings so sei, daß wir aber auch gar nicht den Anspruch machen, ihn a priori deduciren zu wollen, wie wir denn den Inbegriff desselben gleich anfangs summarisch ausgesprochen haben; wir versuchen nur, ihn unserem Verständnisse zu vermitteln. Bei dem Schriftbeweis werden wir uns weniger auf die Erklärung einzelner Stellen einlassen, als auf die Zusammenordnung der gleichartigen und auf den Nachweis ihrer Beweiskraft; wobei wir aber dem richtigen Grundsatz unserer alten Dogmatiker folgen, daß nicht nur was κατὰ τὸ ῥητὸν, sondern auch was κατὰ τὴν διάνοιαν in der Schrift enthalten ist, Beweiskraft habe; nur werden wir beides schärfer als sie zu unterscheiden haben. Hinsichtlich des kirchlichen Consensus endlich kommt es uns vorzüglich darauf an, die innern Faktoren aufzuzeigen, die zur Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs mitgewirkt haben. Mit einem blosen Aggregat von noch so zahlreichen Stellen aus den älteren Vätern und Lehrern der Kirche ist dabei wenig gedient. Die Aufgabe wäre vielmehr nachzuweisen, wie dieselbe Bewegung des Denkens im Glauben, die sich in dem Geiste des Theologen vollzieht, an der großen dogmengeschichtlichen Bewegung ihr Gegenbild habe, und wie es im Wesentlichen dieselben Thatsachen und Impulse sind, die dort die wissenschaftlichen Aussagen, hier das Dogma der Kirche zum Resultate haben. Die Schwierigkeit eines solchen Nachweises darf uns nicht abhalten, ihn wenigstens zu versuchen.

Wo nun diese drei Momente: die Aussage unseres persönlichen Glaubens, das Schriftwort und das kirchliche Bekenntniß zusammenstimmen, da können wir sicher sein, das Richtige getroffen zu haben; eine Differenz mit der Schrift wäre das sichere Zeichen, daß wir geirrt; bei einer Differenz mit dem kirchlichen Bekenntniß tritt zunächst die Präsumtion eines Fehlers auf unserer Seite ein, doch fällt die Entscheidung der Schrift anheim.

Was die Gliederung betrifft, so ist im Obigen schon ausgesagt (§. 1 und 2), daß sich die Christologie in die Lehre von Christi Person und Werk theilt. Beide zumal aber haben eine Reihe von Momenten zur Voraussetzung, ohne welche sie gar nicht zu verstehen sind. Mit ihnen machen wir den Anfang.

---

## Erster Abschnitt.

# Die Voraussetzungen der Christologie.

### §. 6.

Die Gemeinschaft, in der der Mensch durch Christus mit Gott steht, ist nicht das Produkt seines eigenen Wollens und Wissens, sondern durch göttliche Wirkung in ihm entstanden. Dieß bezeugt die Erfahrung aller Gläubigen. Sie hat also ihren letzten Grund im Willen Gottes. Dieser Wille ist, als göttlicher, ewig. Die Erkenntniß dieses ewigen Willens Gottes muß darum der Lehre von Christi Person und Werk, als wodurch jene Gemeinschaft uns vermittelt ist, vorausgehen. Es fragt sich dabei: was es um Gott sei, mit dessen Willen wir es hier zu thun haben, was es um den Menschen sei, sofern er Gegenstand dieses Willens ist, und welches der Inhalt dieses Willens sei, der sich in Christus und durch ihn an uns verwirklicht. Diese drei Momente, wir wollen sie vorläufig den christlichen Gottesbegriff, die göttliche Idee des Menschen und den Rathschluß der Menschwerdung nennen, bilden also die ewigen Voraussetzungen der Christologie.

Aus der Erkenntniß dieser ewigen Voraussetzungen wird sich dann auch ergeben, ob und welche geschichtliche Voraussetzungen die Christologie habe.

## I.

# Die ewigen Voraussetzungen.

### 1) Der christliche Gottesbegriff.

### §. 7.

Der christliche Gottesbegriff ergibt sich aus der Grundthatsache des christlichen Glaubens. Diese Grundthatsache bezeichneten wir als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und zwar als persönliche Gemeinschaft. Eine persönliche ist diese Gemeinschaft, weil sie ein bewußter Lebensverkehr zwischen uns und Gott, ein Verhältniß zwischen Ich und Du ist. Wir umfassen ihn mit unserem Glauben, wir geben uns an ihn hin mit der Liebe unseres Herzens, wir beten zu ihm um Heil und Gnade und erfahren hinwiederum thatsächlich seine Liebe, seine Nähe. In diesen Momenten bewegt und vollzieht sich immer auf's neue unsere Gemeinschaft mit Gott. In jedem derselben ist aber auch die Persönlichkeit Gottes voraus- und mitgesetzt. Denn glauben, im Sinne von trauen, kann ich nur an ein Wesen, zu dem ich mich alles Guten versehen kann, beten kann ich nur zu einem Gott, der mich kennt und hört, der ein selbstbewußtes Ich ist; Liebesverkehr findet nur zwischen Personen statt. So ist Persönlichkeit Gottes die reale Voraussetzung unserer Gemeinschaft mit ihm, der Grund, durch den sie selbst erst möglich wird, und deßhalb auch die erste Aussage unseres Glaubens über ihn; dem Christen nicht minder gewiß, als die Thatsache seines christlichen Lebens. Wenn wir nun diese Aussage sogleich näher dahin bestimmen, daß Gott die absolute Persönlichkeit ist, so brauchen wir dieß hier, innerhalb des christlichen Gebietes, nicht erst zu rechtfertigen; wir knüpfen damit nur an den Begriff der absoluten Causalität und Unbedingtheit, d. h. an den allgemeinen Gottesbegriff an, den der christliche

zu seiner Basis hat, und den wir, als allgemein zugestanden, voraussetzen dürfen *).

Schriftbeweis. Die h. Schrift enthält zunächst nicht sowohl eine Lehre vom Wesen, als von den Thaten Gottes. Das Erste aber, was diese Thaten uns bezeugen, ist: daß Gott die absolute Causalität ist. Dieß verkündigt uns sogleich der erste Satz, mit dem die Bibel beginnt, Genesis 1, 1: „Im Anfang schuf Elohim die Himmel und die Erde**)", und wie diese Thatsache an der Spitze der Genesis steht, und in

---

*) Daß eine Christologie das Dasein Gottes nicht erst zu beweisen habe, versteht sich von selbst; sie setzt es voraus. Aber auch die christliche Dogmatik hat sich nicht mit diesem Beweis zu befassen, denn der Christ glaubt an Gott nicht auf Grund kosmischer, logischer und ontologischer Argumente, sondern weil er in Christo, dem Sohne, Gott den Vater hat, Joh. 14, 9.

**) Ich habe in der ersten Auflage אֱלֹהִים von אֱלָהּ gleich אוּל, stark sein, abgeleitet, die neusten Untersuchungen vereinigen sich immer mehr in der Ableitung aus אֱלָהּ in der Bedeutung des arab. aliha fürchten. Dann bezeichnet Elohim Gott als den Gegenstand der Furcht, des Schauers, als den Majestätischen. Der Plural aber deutet keineswegs hin auf eine polytheistische Mehrheit göttlicher Wesen, deren Zusammenfassung er wäre, sondern erklärt sich aus jenem allgemeinen Sprachgebrauch des Alterthums, welcher den Plural zur Steigerung eines Begriffes anwendet. „Also bezeichnet der Name אלהים Gott als den unendlich Großen, den Ueberschwenglichen, den Absoluten; er bezeichnet ihn aber seiner Herleitung nach noch nicht als Subjekt, sondern nur als Objekt und überdies stellt der Plural die Einheit der Persönlichkeit vor dem Reichthum ihres Inhalts in den Hintergrund." Ist dem so, wie Delitzsch (Comment. zur Genesis, 2. Aufl. S. 31) sagt, dann entspricht das El. nicht dem Begriff der lebendigen Causalität, sondern dem des Absoluten, welcher die Voraussetzung unsers §. ist.

dem אֵל־שַׁדַּי Genes. 17, 1 ihren Wiederklang findet, so bildet die Aussage, daß Gott Schöpfer Himmels und der Erde sei, den Grundton des ganzen A. Tstl. Zeugnisses, Exodus 20, 11. 31, 17. Deut. 10, 14. Psalm 100, 3: „Erkennet, daß Jehova Gott ist, denn er hat uns gemacht und nicht wir selbst", Ps. 33, 6—9. Ps. 95, 4—7. Ps. 121, 2. Jerem. 32, 17—19: „Siehe du hast Himmel nnd Erde gemacht durch deine große Kraft" u. s. w. Diese Grundwahrheit wird insbesondere denen, die Gott noch nicht kennen, entgegengehalten; den Heiden bezeugt der Psalm 96, 5: „Alle Götter der Völker sind nichtig, aber Jehova hat den Himmel gemacht", vgl. die prachtvolle St. Jerem. 10, 6—16: „Aber also ist der nicht, der Israels Theil ist, denn Er ist der Schöpfer des Alls". Jes. 42, 5. Den Hellenen verkündigt der Apostel auf dem Areopag: „Gott, der die Welt gemacht hat und Alles was darinnen ist" u. s. w. Apostelg. 17, 24, vgl. Röm. 1, 25. Es ist der erste Artikel des Glaubens Hebr. 11, 2 und wird, bereichert und durchdrungen von der ganzen Fülle N. Testl. Erkenntniß, in den Worten ausgesprochen: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. In dem Allen liegt nun für uns die Berechtigung, den Begriff der absoluten Causalität vorauszusetzen, ohne welchen auch nicht weiter zu kommen ist.

Mit diesem Begriff führt uns aber die Schrift schon weit über den Pantheismus hinaus. Denn sie stellt damit Gott der gesammten Kreatur als deren freien Urheber gegenüber, und in sofern ist in dem Obigen die Persönlichkeit desselben mit eingeschlossen. Von ihr zeugt die ganze Geschichte der göttlichen Heilsökonomie, sofern sie Offenbarung eines lebendigen, allmächtigen, allweisen, gerechten, gnädigen Gottes ist; sie tritt aber insbesondere an allen den Stellen hervor, in denen Gott in der ersten Person von sich redet z. B. Genes. 15, 7. 17, 1, die Menschen mit Du anredet und mit ihnen verkehrt, am klarsten da, wo Gott von sich sagt: Ich bin; Ich bin es; Ich bin,

der ich sage, Jes. 41, 4. 43, 10 und 11: אֲנִי אֲנִי־הוּא vgl. Deut. 32, 39. Jes. 48, 12. Denn significanter kann die Persönlichkeit Gottes nicht ausgedrückt werden, als in dieser Formel; sie ist die Bezeichnung ihres Vollzugs, ihrer lebendigen Verwirklichung. (Alle diese Stellen gehen auf den Namen Jehova zurück, worüber §. 8).

Das Neue Testament betreffend, so stellt sich dieselbe Beziehung in der sich der Christ zu Gott weiß, auf das vollkommenste dar in dem Verhältniß Christi zum Vater. Denn beide stehen sich als Personen gegenüber, als Ich und Du, Joh. 14, 20. 17, 4. 8. 25, im persönlichen Wechselverkehr des Wissens, Wollens und Lebens. Und von diesem Verhältniß ist der Reflex das Zwiegespräch der Gläubigen mit Gott, wie es hindurchgeht in Lob und Klage, Bitte und Dank durch die ganze Bibel und durch die ganze christliche Kirche. Das Wort Persönlichkeit selbst aber kommt in der Schrift nicht vor; nur Hebr. 1, 3 enthält einen Anklang daran, denn *ὑπόστασις* ist das Wesen in seinem Bestande. „Daß Gott der Persönliche sei, das Wort im Sinne des mit sich identischen Bewußtseins und intelligenter Selbstbestimmung genommen, ist so sehr die Voraussetzung des christlichen Glaubens, daß es überflüssig wäre Belegstellen dafür aus der Schrift anzuführen" sagt selbst Strauß. Glaubensl. I, 502.

Die Kirchenlehre hat kein Dogma über den Begriff Gottes aufgestellt, wohl aber zeigt sie eine Reihe von Versuchen einen solchen zu gewinnen. Dabei liegt der Glaube an die Persönlichkeit Gottes von vorne herein zu Grunde, findet jedoch erst spät seinen Ausdruck in dieser Bezeichnung, welche etwa eben so alt ist, als der Pantheismus, der die Sache negirt.

Wie die Schrift und auf Grund derselben heben die christlichen Kirchenlehrer sowohl den Heiden als den Häretikern gegenüber zunächst hervor, daß Gott Schöpfer des Universums und zwar freier und allmächtiger Schöpfer ist: *αἴτιος πάντων τῶν ὄντων* Justinus M. Apol. II, 5. I, 13. 61. Dial. c.

Jud. Tr. 16. Tertullian Apolog. 17. 21. 24. Irenäus adv. Haer. IV, 20, 1: Deus omnia libere et sponte fecit. — Solus unus Deus est fabricator, hic qui est super omnem principalitatem et dominationem et virtutem. Nemo igitur alius Deus et dominus — et praeter hunc non est alius. Vgl. II. 30, 9. III. 6, 2; Arnobius adv. Nationes I, 25: Deum principem, rerum cunctarum quaecunque sunt dominum, summitatem omnium summorum obtinentem, adorare, invocare, amare . . . execrabilis religio vobis (den Heiden) est. c. 34; Ipse est fons rerum, sator saeculorum ac temporum; non enim ipsa per se sunt, sed ex ejus perpetuitate perpetua et infinita semper continuatione procedunt; Johannes v. Damaskus De fide orthod. I, 2. 8: *αἴτιος πάντων τῶν ὄντων· πάντων αἰτία καὶ ἀρχή.* — An diesen Begriff der absol. Causalität schließt sich ihnen sogleich der der Aseität an: der das Prinzip alles endlichen Daseins ist, hat das Sein nicht von einem Andern, sondern durch und aus sich selbst. So die griechischen VV: Gott ist *ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐκ ἄλλοθεν, αὐτοφυής, αὐτοούσιος·* die lateinischen: Deus ipse sui origo suaeque causa substantiae; die Scholastiker: quoniam cuncta, quae sunt, per ipsum unum sunt, procul dubio et ipsum unum est per se ipsum et ex se ipso. Davon war es dann nur die andere Seite, daß sie Gott als das absolute Sein, als den an sich Seienden, bezeichneten, und dieses von allem außer sich unabhängige, aus und durch sich selbst seiende Sein dachte man eben so einstimmig als intelligentes. (Vgl. §. 8).

Die alten Dogmatiker unserer Kirche gehen auf diese Bestimmungen zurück und bilden daraus nach dem Vorgange Melanchthons die Definition: Deus est essentia spiritualis intelligens, spiritus per se subsistens, intelligens, die dann wieder näher zwiefach bestimmt wird; von Gerhard, Calov, Quenstedt: Deus est essentia spiritualis infinita; von Baier, Hollaz, Buddeus u. A.: Deus est ens spirituale a se subsistens, brevius,

spiritus independens. Beide male ist jedoch das Moment der Independenz das überwiegende, so sehr, daß es den eigentlichen Hauptbegriff bildet, z. B. Gerhard: Deus est ens a se ipso et per se ipsum existens, ab alio prorsus independens. Die Intelligenz versteht sich bei ihnen von selbst. Erst die Späteren heben es mehr hervor, wie Sig. Jak. Baumgarten, der die spiritualitas aus der aseitas ableitet und dann näher in ihre Momente zerlegt (S. 201 seiner Glaubenslehre); Morus: Spiritus perfectissimus; Ammon: Deus est intelligentia suprema. Nur ist hierbei noch zu bemerken, daß unsere a. D. D. die angegebene Erklärung gar nicht für eine vollständige Begriffsbestimmung Gottes angesehen wissen wollen, sondern diese ergibt sich ihnen erst durch die Hinzunahme der sämmtlichen Eigenschaften und der trinitarischen Relationen. So nach dem Vorgang des Johannes v. Damaskus (de fide orth. I. 2 und 8) Melanchthon in den Locis c. 1, (ed. 45), Johann Gerhard (Exeg. Locc. II. 72, ed. Cotta) und die Folgenden.

Obwohl also keine der angeführten Definitionen die Persönlichkeit Gottes ausspricht, so liegt sie doch allen zu Grunde. Sie ist der einhellige Glaube der christl. Kirche. Erst der moderne Pantheismus hat sie geleugnet, und damit zugleich, so viel an ihm ist, das Wesen der Religion und der christlichen insbesondere vernichtet. Denn er hebt mit der Idee des lebendigen Gottes die Ehrfurcht, die Liebe, das Vertrauen, das Gebet zu Gott, ferner die subjective Freiheit und die Zurechnungsfähigkeit der Kreatur, mithin alle Momente der Religion auf. Und gerade dieser Widerspruch gegen die wesentlichsten Thatsachen des sittlichen und christlichen Bewußtseins ist auch die beste Widerlegung desselben. Vergl. Rettberg. Relig. Phil. S. 27.

## §. 8.

Aus der Dialektik der beiden Momente, welche diese unsere erste Aussage enthält, ergeben sich sogleich drei nähere Be-

stimmungen ihres Inhaltes. Wir sagten: Gott ist Persönlichkeit, und bestimmten den Begriff derselben, nach Analogie der unsrigen, als Ich. Ich aber ist seiner selbst mächtiges und bewußtes Leben, bewußte Selbstbestimmung, wollendes und wissendes Selbst. Daß diese Bestimmung auch auf Gott ihre Anwendung finde, kann für uns kein Zweifel sein. Denn wie verschieden auch die menschliche Persönlichkeit von der göttlichen sein möge, ein Verhältniß der Verwandtschaft, der Gleichheit, muß doch zwischen beiden bestehen, sonst wäre persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen unmöglich — und dieses Gleiche kann nur darin liegen, daß beide Ich sind. Wir haben weiter die göttliche Persönlichkeit als die absolute bestimmt, und damit einen Unterschied zwischen der seinigen und der unsrigen, als der endlichen, gesetzt. Das Endliche ist das Bedingte, Gewordene; bedingt ist aber unsere Persönlichkeit, weil sie auf der Basis eines kreatürlichen Lebensgrundes, d. h. auf der Basis einer geistleiblichen Natur ruht, die wir uns nicht durch unsere Selbstbestimmung gegeben, sondern überkommen haben, die vor unserem persönlichen Wissen und Wollen vorhanden, und wie die Bedingung für das Zustandekommen derselben, so auch eine Schranke für beide ist. Jede derartige Bedingtheit wird durch den Begriff des Absoluten von selbst ausgeschlossen; denn das Absolute ist das schlechthin Unbedingte, das aus und durch sich selbst Seiende. Demnach müssen wir sagen: so gewiß Gott der Absolute ist, so gewiß kann er nicht ein irgendwie schon vorausgesetztes oder gegebenes Sein, nicht „ein blindes, unvordenkliches Sein, einen dunkeln Naturgrund,“ oder wie man es sonst nennen mag, zum Grunde seiner Persönlichkeit haben, es kann überhaupt kein prius geben, das ihr als ihre Basis voranginge, sie muß vielmehr selbst das schlechthin Erste und Ursprüngliche, mithin aus und durch sich selber sein: ihr eigenes Prinzip, causa sui, im eigentlichsten Sinne. Eben dieß, daß Gott nicht durch ein anderes, sondern aus und

durch sich selbst ist (nicht wird), nicht durch anderes bestimmt wird, sondern sich selbst bestimmt zu dem was er ist, dieß ist das Wesen, oder, wenn man so sagen darf, die Wurzel der absoluten Persönlichkeit; und können wir daher das erste Moment in dem Begriff derselben nicht anders bezeichnen denn als absolute Selbstbestimmung, oder, da Selbstbestimmung Wille ist, als den absoluten Willen. Es kann kein Ursprünglicheres geben, es muß der Wille als das Primitive in Gott gedacht, das Ursein geradezu als Wille bestimmt werden, wenn nicht entweder ein Dualismus in das Wesen Gottes gesetzt, oder sein Leben in den Prozeß des Werdens verflochten werden soll, was gleicherweise die Absolutheit aufhebt.

In diesem ersten Moment ist nun auch das zweite, das Selbstbewußtsein, schon mitenthalten; denn ein bewußtloser Wille wäre jedenfalls nicht persönlicher, nicht absoluter Wille, wäre überhaupt gar nicht Wille, sondern etwa physische, durch anderes erst bestimmbare Kraft. Selbstbestimmung ist eo ipso Selbstbewußtsein. Indem Gott sich selber will, ist er sich auch vollkommen gegenständlich, weiß und durchschaut er sich selbst bis in die innerste Tiefe seines Wesens, und hat also dieses sein Wissen um sich kein ihm äußerliches Object zur Voraussetzung und Bedingung; es ist reine Selbsterfassung, Selbstbejahung — mit der Selbstbestimmung unmittelbar gesetzt. Dennoch mit ihr nicht schlechthin identisch; denn das Wissen ist doch eine anderartige Beziehung Gottes auf sich selbst, als das Wollen, eine Beziehung, deren Wesen darin besteht, daß er sich in sich selbst reflectirt; während er als der Wollende sich selbst setzt, vergegenständlicht er sich als der Wissende.

So wenig jedoch Gott auf dem Grunde eines unvordenklichen Seins sich erst zur Persönlichkeit entwickelt, so wenig entbehrt er des Seins; das Sein ist vielmehr in jedem der beiden vorigen Momente schon mitausgesprochen, mitenthalten; und dieses göttliche Sein kann kein todtes oder abstraktes

sein, es muß als ein reales, lebendiges Sein gedacht werden, wie es sich denn als solches uns zu erfahren gibt. Es ist das Leben, das absolute Leben. Und damit haben wir das letzte Moment in dem Begriff der absoluten Persönlichkeit; — das letzte, nach menschlicher Art zu reden, denn das Nacheinander fällt hier blos auf die Seite der subjectiven Betrachtung; an sich ist eines mit dem andern zumal gesetzt, jedes in dem andern mitenthalten.

Die Reihenfolge derselben will nur den Gedanken ausdrücken, daß Gott ganz Er selbst ist, nicht ein Etwas, nicht eine Substanz, sondern durch und durch Ich, absolutes Subject, absolute Persönlichkeit. Diesen Gedanken können wir uns nicht anders zur Anschauung bringen, als dadurch, daß wir das Moment des absoluten Wollens voranstellen, und nicht auf diese äußerliche Anordnung, sondern auf jenen Gedanken kommt es uns dabei an.

Schriftbeweis. Obgleich die Schrift keine spekulativen Sätze über Gott aufstellt, so läßt sie uns doch durch seine Offenbarung hindurch einen ahnungsvollen Blick in die Tiefe seines verborgenen Wesens thun.

Der Schriftbeweis für das erste Moment unsers §. liegt im Allgemeinen schon in den zum vorigen §. angef. Stellen; speciell aber in dem Gottesnamen יְהוָה. Denn wie immer derselbe abgeleitet werden mag, jedenfalls ist darin nach der authentischen Erklärung Exod. 3, 14 der Begriff der freien Selbstbestimmung enthalten: „Ich werde sein, der ich sein werde", wozu ich mich selbst bestimme, der ich sein will: damit befinden wir uns in der Sphäre der Freiheit, auf dem Gebiete des Willens — sagt mit Recht mein verstorbener Freund Drechsler (Einheit und Aechtheit der Genesis S. 10). Es heißt so Gott, der sich zum Bundesgott Israels, zur Durch- und Ausführung des Erlösungswerkes bestimmt, und das ist sein Name, an dem er erkannt werden will. Exod. 3, 14. 15. Wie nun dieser

Name auf eine geschichtliche, durch freiestes selbsteigenstes Wollen Gottes bestimmte Offenbarung hindeutet *), so wissen beide Testamente von göttlichen Willensbeschlüssen, die sich in der Zeit verwirklichen, von Willensakten Gottes, von Thaten der göttlichen Freiheit in der Weltschöpfung und Welterlösung. Ps. 115, 3. Daniel 4, 32. Ephes. 1, 9. 10. 3, 11. Galat. 1, 4. 1. Kor. 2, 7. πρόθεσις, θέλημα, πάντα ἐνεργεῖ κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Alles Zeugniß dafür, daß Gott selbst absoluter Wille ist.

Dieselbe Heilsgeschichte aber hat das Selbstbewußtsein Gottes zur Voraussetzung, denn sie ist Offenbarung göttlicher Gedanken. Lehrhaft ausgesprochen ist dieses Moment überall da, wo Gott Geist genannt wird. Denn „Geist" (Joh. 4, 24:

*) Hofmann Schriftbeweis S. 81: „Auch Jehova bezeichnet den sein selbst Seienden, aber nicht abgesehen von der Geschichte, sondern in ihr. In der Stelle Exod. 3, 14 ff. hat die relativische Verbindung des in derselben Form wiederholten Zeitworts den Sinn: was ich bin wird nicht durch irgend etwas außer mir bestimmt, sondern das Bestimmende dafür liegt lediglich in mir selbst. Nicht als das absolute Sein, nicht als der Unveränderliche, noch als der unveränderlich Treue ist hienach Jehova durch diesen von ihm selbst gedeuteten Namen bezeichnet, nicht als der Seiende, sondern als der Geschichtliche, aber auch nicht als der, welcher sein wird, oder als der Werdende, sondern als der im Werden, in der Geschichte sein selbst Seiende. — In Jehova stellt sich der Eigenname eines Ich dar, welches Geschichte lebt." Die Auffassung von Delitzsch unterscheidet sich hievon nicht wesentlich, sondern nur darin, daß er den Begriff des geschichtlichen Seins schon in dem V. הָיָה (fieri) ausgedrückt findet, zu welchem nach Exod. 3, 14 das Merkmal der schlechthin freien Selbstbestimmung hinzutritt, so daß also יהוה den in geschichtlicher schlechthin freier Offenbarung Begriffenen bezeichnet (Genesis II, 2, 174 f. vgl. Symbolae ad Psalmos p. 29).

πνεῦμα ὁ θεός) will nicht blos die Körperlosigkeit und die räumliche Beschränkung an Gott negiren, sondern es besagt zugleich, daß Gott als πνεῦμα die ἀλήθεια sei; denn weil er selbst Geist ist, will er im Geiste und in der Wahrheit angebetet sein. Vgl. die apostolische Interpretation des Wortes 1. Kor. 2, 11: τὸ γὰρ πνεῦμα (θεοῦ) πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· τίς γὰρ οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· eine Stelle, die fast wörtlich das oben Ausgesagte bezeugt, die uns aber zugleich in der eigenen geistigen Persönlichkeit das Bild der göttlichen erkennen lehrt und insofern die Berechtigung zu der Entwicklung unsers §. aufzeigt. Die Schrift preißt auch sonst die Tiefe der göttlichen Gedanken, wie Ps. 40, 6. Ps. 92, 6; Gott selbst sagt bei Jerem. 29, 11: „Ich weiß, was ich für Gedanken über euch habe“ und spricht sich damit nicht nur das Denken, sondern das Selbstbewußtsein zu. Vgl. das: Ich bin des vorigen §. Umgewandt lehrt uns Ps. 94, 9 schließen: daß der das Auge gepflanzt und das Ohr gebildet hat, selbst auch hören und sehen werde; und wie sollte denn der, dem alle seine Werke bewußt sind, der auch die geheimsten Gedanken und das leise Seufzen des menschlichen Herzens kennet, Ps. 94, 9, Ps. 139, 2, — wie sollte er der Intelligenz entbehren? — Am hellsten aber tritt uns das göttliche Selbstbewußtsein entgegen in dem Verhältniß zwischen Vater und Sohn — denn beide erkennen **einander** vollkommen — und in dem Abbilde dieses Verhältnisses, wie es zwischen den Gläubigen und Christo besteht, Joh. 10, 14. 15: ἐγὼ γινώσκω τὰ ἐμά, καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ, κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα.

Das **dritte Moment** betr., so scheint mir Beck (christliche Lehrwissenschaft I, 53) etwas zu viel in den Namen אֱלֹהִים hineinzulegen, wenn er sagt: „Elohim bezeichne die in-

nere, mehrheitliche, jedoch im Bewußtsein zusammengefaßte Lebensfülle"; zutreffender scheint mir der Ausdruck, den er ebendaselbst gebraucht: „die gottlebendige Gottheit"; jedenfalls aber gehört hieher aus dem A. Tst. das אֵל חַי, Deut. 32, 40. Jerem. 10, 10. Dan. 6, 26, welches die volle Realität und Wesenhaftigkeit Gottes gegenüber den wesenlosen Göttern der Heiden besagt, und Ps. 42, 3: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott", worin der Reichthum der Gottesfülle gegenüber der menschlichen Armuth und Sehnsucht angedeutet ist, vgl. Ps. 84, 3. Im N. Tst. aber ist ἡ ζωή ohne Zweifel Wesensbezeichnung, ja der Wesensbegriff Gottes. Vgl. die Stellen 1. Pet. 2, 23 *θεὸς ζῶν,* Joh. 5, 16 *ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ,* vom Sohne: *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή* Joh. 1, 4. 14, 6, Offenb. 10, 6 *ὁ ζῶν,* von den Gläubigen: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον* Joh. 3, 36. Joh. 4, 10 und 14. Joh. 7, 40; denn hier ist ζωή nicht leeres Sein, sondern das volle unendlich reiche, göttliche Leben, Wesens- und Lebensfülle, zugleich Quell alles Lebens, des geistigen wie des physischen, für die Kreatur. Wie weit führen uns diese Stellen über den abstrakten Begriff des bloßen Seins oder auch des reinen Denkens hinaus! Als das absolute Leben ist Gott *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.* In ihm findet daher auch allein unser, durch und zu ihm geschaffener, Geist volles Genüge Ps. 16, 11. Joh. 10, 10. Augustin: Tu fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te. Wer auch nur einen Zug aus dieser Fülle gethan, hat eine Ahnung ihrer Seligkeit gewonnen, aber er fühlt zugleich, daß sie in keinen menschlichen Begriff gefaßt werden kann. Jedenfalls begreift dieses Moment alle vorhergehenden in sich; denn das absolute Leben ist Bewußtsein und Wille, Licht und Kraft, Substanz nnd Activität in Einem.

Die kirchliche Theologie enthält dieselben Momente des Gottesbegriffs, nur in anderer Reihenfolge:

Als das erste, primäre Moment hebt sie das Sein hervor. Gott ist τὸ ὄν, ὁ ὤν, ὁ ὄντως ὤν, αὐτουσία — dieß die eigentliche Grundbestimmung. So die griechischen VV. sämmtlich, Johannes v. Damasc. a. a. O. I, 9: „der Name ὁ ὤν ist der einzige eigentliche Gottesname, alle übrigen bezeichnen nicht das Wesen, sondern entweder Qualitäten des Wesens oder Beziehungen desselben nach außen"; so die lateinischen VV.: Augustin, de Trinit. VI, 6: Et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum et sapientem aut bonum esse, aut omnino esse. Die Scholastiker: Hoc nomen qui est maxime proprium nomen Dei est, Thomas Aq. Summa I. Qu. 13. Art. 11 u. ebd. Qu. 3. Art. 4: Non est aliud in Deo essentia quam suum esse; sua igitur essentia est suum esse. So auch (an Thomas anschließend) die prot. D. D.; Gerhard, Loci Tom. I. p. 119 (ed. Cotta): Nec τὸ εἶναι et οὐσία in ipso differunt, non enim habet esse ab alio participatum, sed est a se ipso, est αὐτοαυτός, est suum esse. Vgl. Exeg. Loc. II, 23 u. 69 zum Namen Jehova: Essentia divina est suum esse. Calov Systema Loc. II, 217: Ipsum esse primum esse inter omnia attributa quidditativa. Ebd. 143 *).

Betrachten wir die nähere Entwicklung dieses Grundgedankens, zunächst in der alten Kirche. Um Gott über alle kreatürliche Bestimmtheit und über alle Gleichheit mit dem endlichen Sein hinauszuheben (οὐδὲν γάρ τῶν ὄντων ἐστίν), fassen sie den Begriff des absoluten Seins so abstrakt wie möglich. Dieß geschieht zunächst von den griechischen Kirchenlehrern. Sie sagen im Anschluß an Plato **) und Philo: Gott sei

*) Wenn dieselben D. D. a. a. O. lieber die Independenz oder die infinitas zum Grundbegriff erheben, so ist dieß nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken. Sie heben damit nur die negative Seite daran hervor.

**) Plato sagt dieß von der Idee des Guten. Vgl. Wehrmann, Platonis de summo bono doctrina. Berl. 1843, p. 73.

nicht blos der Seiende, sondern über das Sein und Wesen, überhaupt über jede Bestimmtheit hinaus, ὑπερούσιος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, ja selbst ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ὑπὲρ ζωὴν, ὑπὲρ λόγον, der überwesentliche, übergute, kurz das reine Sein, von dem sich durchaus nichts positives aussagen läßt: unnennbar und unfaßbar — daher sie es häufig geradezu als das schlechthin einfache, als das ἁπλῶς ἕν, als das ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα bezeichnen. So Justin d. M. Dial. c. Tr. 3. 4. Clemens, Paedag. I, 8. Origenes de Principiis I, 1. 6. c. Cels. VII, 38; die Gregore, Johannes v. Dam. a. a. O. I, 4 u. 8; und ganz besonders Dionysius Areopagita, dessen mystische Theologie diesen Gedanken bis auf die äußerste Spitze treibt, worüber Baur, Gesch. der Lehre v. der Dreieinigkeit, 2, 119. Aehnlich auch Eusebius v. Cäsarea bei Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre v. der Person Christi 2. Abth. 1. 983. Dennoch ist es dabei nicht ihre Meinung, als wäre Gott das in sich Leere, Inhaltslose; jenes abstrakte Sein ist ihnen vielmehr zugleich die absolute Fülle, das absolute Gute, τὸ αὐτοαγαθόν, Gott als der ὑπερούσιος zugleich der ὑπερπλήρης, wie Gregor v. Naz. einmal sagt: ein Meer von Wesen, πέλαγος οὐσίας, ἄπειρον καὶ ἀόριστον, oder wie sich Johannes v. Dam. ausdrückt: der Inbegriff aller Realität und Vollkommenheit, τὸ κατὰ πάντα τέλειον (I, 5). Indem sie ihn über das Sein ganz hinaussetzen, wollen sie zugleich das Sein ganz in ihn setzen, da er ja alles Seins Urquell ist. Daher legen sie ihm dieselben Bestimmungen, die sie ihm einerseits absprechen, doch wieder im absoluten Sinne bei, wie ihn denn Johannes an demselben Orte, wo er ihn für überwesentlich erklärt, zugleich τὴν αὐτουσίαν, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωὴν, αὐτοφῶς und dergl. nennt, I, 8 *). So

---

*) Es ist dieß offenbar ein Fortschritt über die Anschauungsweise der Alexandriner, Clemens und Origenes, hinaus, welche alle

suchen sie ihren, auf außerchristlichem Boden erwachsenen, dem Neuplatonismus entnommenen, Gottesbegriff zu erfüllen, die ihm noch inhärirende Substanzialität zu überwinden. Insbesondere heben sie, was wir oben als zweites Moment setzten, die Intelligenz, hervor. Indem sie die reine Immaterialität des göttlichen Wesens gegen Melito u. A. vertheidigen, stellen sie den Satz auf: Deus est intellectualis natura simplex et tota mens; mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae est, und nicht nur das, sie vindiciren ihm sämmtlich das Selbstbewußtsein. *θεός ἐστιν νοῦς τέλειος* sagen Justin und Clemens; Origenes behauptet ausdrücklich, „daß eine Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott Statt finde, daß jener das ideale Abbild von diesem sei", und lehrt daraus auf die reine Geistigkeit des göttlichen Wesens schließen: „Es ist ganz Intelligenz, ganz Vernunft; (de Princ. I. 1. §. 6. 7), es begreift und umfaßt sich selbst in seinem Denken: *τὴν θεῖαν δύναμιν ἑαυτὴν νοεῖν.*" Und diese Geistigkeit denkt Origenes zugleich als reinen Willen; ja er ist ein Mal nahe daran, den Willen geradezu als das Wesen Gottes zu fassen, wenn er die substanzielle Einheit des Vaters und Sohnes in die Iden-

---

diese Bestimmungen nicht dem Vater, sondern nur dem Sohne vindiciren. Vgl. meine Monogr. über Origenes S. 65. 130. Erst die weitere Entwicklung der Trinitätslehre drängte dahin, das Alles auch vom Vater auszusagen. Sehr lehrreiche Bemerkungen über das Mangelhafte jener Ansicht hat Augustin, de trin. VI. 2. 3. Er zeigt da, daß, wenn man so wie die älteren VV. unter der Weisheit, dem Leben, der Vernunft ausschließlich den Sohn verstehe, es den Schein gewinne, als ob der Sohn das Wesen des Vaters wäre, oder der Vater erst durch den Sohn die Weisheit werde. Vielmehr müsse man jene Bestimmungen von jeder Person, näher von dem Einen ihnen gemeinsamen Wesen der Gottheit aussagen. Das Nähere bei Petavius, Dogmata, II, 349 der Antwerp. Ausg.

tität des Willens setzt. Im Allgemeinen betrachten jedoch die griechischen VV. in der Polemik gegen den Arianismus den Willen Gottes als die nach außen zu gerichtete, schöpferische Energie Gottes, das Wollen der Welt, consilium, während sie auf der andren Seite den Sohn als die Vernunft des Vaters bezeichnen, wodurch es den Anschein gewinnt, als sei der Vater an sich ἄλογος· und eben deshalb gelingt es ihnen nicht, jenen abstrakten Seins-Begriff völlig zu durchbrechen. Am weitesten dringt auch hier Athanasius vor, indem er einige male im Zusammenhang mit der Trinitätslehre das Wesen Gottes geradezu als das Gute faßt, c. Gentes 2, c. Ar. III, 28. vgl. §. 9, b. *).

Dagegen ist die Anschauung der Abendländer eine realere. Von Tertullian ist es bekannt, daß er Gott Körperlichkeit (corpus et forma) beilegte, was jedoch nur der anthropomorphische Ausdruck für Substanzialität und Persönlichkeit ist, wie Baur sehr gut bemerkt. Der große Kirchenlehrer Irenäus aber, eben so frei von einseitig idealistischen als von anthropomorphischen Vorstellungen, hebt der falschen Gnosis gegenüber auf der einen Seite das Moment der absoluten Freiheit Gottes hervor, — liber est et suae potestatis — und bezeichnet ihn vorzugsweise als den Herrn, der, selbst schlechthin unbedingt und unbedürftig, Alles durch die Macht seines Willens bedingt (ad. Haer. II. 30, 9. II. 5, 4. III, 8. 3); auf der andern das der Intelligenz, des Selbstbewußtseins. Wenn die Gnostiker den Nus, den Logos, die Zoe u. s. w. als aus dem Bythos emanirte Aeonen betrachteten, so sagt dagegen Irenäus: „Gott ist ganz Vernunft, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Wille, ganz Licht, ganz Quelle alles Guten (totus mens et totus logos, totus spiritus operans, ὅλος ἔννοια, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς), Denken und Wollen in Einem; er denkt was und indem er will, und will indem er denkt" (I, 12, 2. II, 28, 5). „Und

---

*) Petavius Dogm. T. I. IV, c. 2. 3.

eben so ist er auch das Leben, die Wahrheit, die Güte, und Niemand kann sagen, der Verstand sei älter als das Leben, oder umgewandt, denn der Verstand ist selbst das Leben, und das Leben der Verstand" (II, 13. 8. 9). Er verlegt überhaupt die ganze Fülle der gnostischen Aeonenwelt in das Wesen Gottes, und bringt es so zu einem wahrhaft lebendigen, erfüllten Gottesbegriff. Auch bei Hilarius ist der Begriff des Seins der blosen Substanzialität enthoben und in den des lebendigen Denkens und Wollens verklärt; vgl. mit Dorners Andeutungen a. a. O. 2, 900 die herrliche Stelle Tract. in Ps. 2: Ipse est, qui quod est non aliunde est; in sese est, secum est, a se est, suus sibi est et sibi ipsi omnia est. Mit ihm sagt Augustin einmal: Deus est quaedam substantia, um die Realität des göttlichen Seins auszudrücken, aber er verwahrt sich zugleich gegen den Mißverstand, als wäre die Substanz etwas anderes als das Sein Gottes, und dieses Sein ist ihm die absolute Fülle des Guten; Gott hat nicht etwa das Leben, die Güte, die Weisheit wie durch Theilnahme daran, sondern er ist die vita, die sapientia, das bonum u. s. w. Er ist das Gute, die Güte ist sein Wesen: Quae vita dicitur in Deo ipsa est essentia atque natura, de Tr. XV, 5. Bonitas est substantia Dei; ipse est sua bonitas, de Trinit. VI, 7. VII, 10. Insbesondere macht Augustin zum Behuf der Trinitätslehre das göttliche Selbstbewußtsein geltend: Deus meminit sui, intelligit se ipsum, vult (diligit) se ipsum, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß der Prozeß des menschlichen Bewußtseins ein Abbild der immanenten Lebensbewegung des Absoluten sei. Damit bestimmt er das Wesen Gottes als Geist (Wissen und Sein sind in Gott identisch), und setzt als dessen Momente die sapientia, die notitia sui und die dilectio sui, woraus er hernach die immanente Trinität entwickelt, de Trin. XV. In demselben Sinne bezeichnet er dann auch den Willen als das Wesen Gottes, z. B. Conf. VII, 4: voluntas et potentia Dei

Deus ipse est. Dagegen urgirt Junilius Afrikanus im 6ten Jahrhundert das Moment des Willens dergestalt, daß er es geradezu zur Grundbestimmung des göttlichen Wesens macht *). Er antwortet auf die Frage, ob die Wirksamkeit in Gott zum Wesen oder zum Willen gehöre? —: „Gott will wesentlich, sein Wesen ist Wille, sein Wirken Freiheit". Deus simplex est nec est in eo aliud essentia quam voluntas. Itaque essentiâ vel naturâ facit, quia ei nihil accidens est, et tamen etiam voluntate, quia nihil necessitate efficit aut coactus. . . . Sed Deus ideo naturâ vel essentiâ facere dicitur, ne voluntas in eo quasi aliquid aliud demonstretur. Et ideo voluntate (operatur), quia nihil operari compellitur, sed essentialiter vult et voluntate subsistit. — Hier im Abendland wird daher auch der Begriff der Aseitas schärfer gefaßt, insbesondere von Hieronymus (ed. Mart.) Tom. II. P. I, 356: Deus ipse sui origo suaeque causa substantiae est, und von Lactantius, Inst. div. I, 7: quum ad illum (Dominum) mentis humanae intentio pervenerit, quasi subductis et consumtis omnibus viis, subsistit . . . nec est aliud ulterius, quo progredi possit. Verum quia fieri non potest, quia id, quod sit, aliquando esse coeperit, cousequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ante omnia ex se ipso procreatus sit ideoque ab Apolline αὐτοφυής nominatur. Deus ipse se fecit. Ebendas. II, 8: Ex se ipso est et ideo talis est, qualem esse se voluit. Vgl. Anselmus Monol. c. 6: Summa substantia ad esse perducta est non per aliquid; per se ipsam et ex se ipsa est quidquid est. Das Wesen des Absoluten, das ist der Gedanke, den hier der Scholastiker entwickelt, ist eben dieß, durch sich selbst zu sein; wenn er daher a. a. O. den Satz, daß es sich selbst bewirkende Ursache sei, verneint, so thut er es nur in dem Sinne, daß es sich selbst zu etwas mache, was es nicht schon wäre;

*) Diese Notiz, die ich zuvor nur aus Flacius, der sie sich aneignet, kannte, verdanke ich Petavius, Dogmata II, 211.

keineswegs aber will er damit läugnen, daß es das sich selbst Setzende sei, vielmehr ist ihm das Absolute eben das reine „Aus- und Durch-sich-sein", wobei Setzen und Gesetztsein schlechthin zusammenfallen. Vgl. Hasse, Anselm Bd. 2. S. 121. 189.

Wir sehen, es ist eine vom Abstrakten zum Concreten fortschreitende Bewegung, vermöge deren sich der Gottesbegriff in der Theologie der alten Kirche entwickelt — eine Bewegung, die in engster Beziehung zur Geschichte der Trinitätslehre steht; in dem Maaße, als das Verhältniß des Sohnes zum Vater erkannt wird, wird auch der Gottesbegriff reicher und erfüllter.

Wenden wir uns von da zum Mittelalter, so finden wir hier die drei Momente unsers §. an die drei großen Meister der Scholastik in der Art vertheilt, daß Anselmus das Selbstbewußtsein, Thomas das Sein, Duns Scotus den Willen vertritt. Anselmus betrachtet, nach Augustin, Denken und Selbstbewußtsein als die wesentlichste Bestimmung des göttlichen Wesens: Quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non saltem suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci et illam et se intelligere? — Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. Monologium c. 32. Thomas aber macht den Satz: In Deo idem est esse et essentia; sua essentia est suum esse (Summa. I. qu. 3, 4. Cont. Gentiles I, 22), zum Prinzip seiner ganzen Gotteslehre, und zwar so, daß er alle weiteren Bestimmungen immer wieder in diese abstrakte Tiefe zurücknimmt und auflöst. Er denkt zwar dieses Sein als ein rein geistiges intelligentes, seiner selbst bewußtes: Deus se per se ipsum intelligit, perfecte comprehendit se ipsum (S. I. Qu. 14, 2. 3. 4), und als ein durch und durch lebendiges, als actus purus, in welchem nichts blose Potenz und Vermögen ist (Qu. 3, 4); allein diese trefflichen Bestimmun-

gen verlieren doch dadurch ihre objective Bedeutung, daß Thomas jeden Unterschied zwischen Sein, Wissen und Wollen in Gott auslöscht, und die beiden letzteren nur als die schlechthinige Identität des Seins mit sich selbst betrachtet: Idem in Deo intelligere et esse, velle et esse. Hoc Deo est esse, quod intelligere. Ejus velle est suum esse (S. I. Qu. 14, 4. Qu. 19, 1). Was bleibt da noch übrig, als das schlechthin einfache bestimmungslose Sein, und was wird aus der göttlichen Freiheit, als eine gleichsam substantielle Nothwendigkeit? Hingegen Duns Scotus legt das ganze Gewicht auf den Willen, oder vielmehr auf die Freiheit. Er unterscheidet bestimmt zwischen Wissen und Wollen, und macht dieses zum primum movens. So schreitet er von der Substanz fort zum Subject; Gott ist ihm wesentlich der schlechthin freie, frei wollende. Nur bestimmt er die Freiheit, wenigstens in Beziehung auf die Welt, als die reine Willkür, die blose Zufälligkeit, contingentia, (vgl. Baur a. a. O. 2, 644); ob auch in Beziehung auf sein eigenes Wesen? — ich glaube nicht, weil Scotus doch den trinitarischen Prozeß als einen nothwendigen faßt (quodlibet aliud a se Deus contingenter vult. In Sent. II, dist. 37. qu. 2).

Die protestantische Dogmatik hatte anfangs die speculative Gotteslehre ganz auf die Seite geschoben, weil sie unter den Händen der Scholastik zu abstrakt geworden, den lebendigen Zusammenhang mit dem praktischen Christenthum verloren hatte. Mit Recht. Es galt hier den verschütteten Heilsweg wieder zu finden, den Glauben an Christum, den Erlöser von Sünde, Gesetz und Tod, wieder zu gewinnen. Was sollten da die scholastischen Distinctionen und Subtilitäten? Melanchthon warf die Orte de Deo, de unitate, de Trinitate in der ersten Ausgabe der loci kühn hinweg. Die Theologie wurde Heilslehre. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere. Nachdem man aber in der Lehre von dem rechtfertigenden Glauben die sichere Basis für einen Neubau der

Theologie gewonnen und, um ihn auszuführen, jene zurückgestellten Dogmen, die mysteria divinitatis, doch wieder aufnehmen mußte, weil sie die nothwendige Voraussetzung der Heilslehre sind — was geschah? Statt sie von dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der Rechtfertigung aus lebendig zu durchdringen und ihren innern Zusammenhang damit nachzuweisen, wofür sich namentlich bei Luther die tiefsinnigsten Ansätze finden, und womit noch Chemnitz in der Behandlung der Trinitätslehre einen sehr verständigen Versuch gemacht hat, statt dessen nahm man allmählig die scholastischen Bestimmungen wieder herüber und stellte sie ziemlich unvermittelt an die Spitze des theologischen Systems. So insbesondere Johann Gerhard, der in der Theologie ganz auf Thomas zurückgeht. Da finden wir denn jenen abstrakten Begriff des reinen einfachen Seins, alle jene Sätze von der schlechthinigen Identität des Wissens und Wollens mit dem Sein fast wörtlich wieder: Deus est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Deus est summe simplex, ut nec actus et potentiae nec esse et essentiae compositio ipsi competat. Deus est mera et simplicissima essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam modorum compositionem admittit, simplicissima simplicitas, Loc. III. c. 6. c. 10; ferner: In Deo idem est esse et intelligere et velle a. a. O. Eben dahin zielt seine Behauptung, daß das Wort spiritus, wo es auf Gott angewendet wird, in einem ganz andern Sinn zu nehmen sei, als da, wo es vom endlichen Geiste gebraucht wird; nicht einmal analogice, was doch die meisten Scholastiker zugestanden, viel weniger synonym, soll es verstanden werden. Aber er fühlt selbst, daß er hierin zu viel thue. Deshalb lenkt er wieder ein, nicht nur durch Hinzunahme concreterer Bestimmungen aus Thomas und Augustin, sondern durch die feine Bemerkung: daß die infinitas kein blos negatives Prädicat Gottes sei, sondern fundamentaliter et quoad rem ipsam includit affirmativum, videlicet summam illam perfectionem, qua Deus sit ens a se

ipso et per se ipsum existens, ab alio prorsus independens Exeg. Loc. II, 121. Vgl. Tom. I. L. III, 117: Deus non habet esse ab alio participatum, sed est a se ipso, et per se ipsum; sodann durch die Bestimmung a. a. O. 150: Facultas volendi in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia; actus volendi in Deo nihil aliud est, quam ipsius essentia. Primum voluntatis divinae objectum est itidem Deus ipse; vult enim Deus primo se ipsum, tamquam bonitatem, quae est ipsa Dei essentia. Damit kommt er schon über das blose Sein hinaus, bis dahin, das Wesen Gottes als Selbstbestimmung, ja als Selbstthat zu denken, wie er denn auch anderwärts intelligere, velle, amare als die Momente des göttlichen Lebens nennt. Aber Calov durchbricht jene abstrakte Vorstellung ganz, wenn er Syst. Locorum I, 217 bemerkt, „daß der Begriff des Seins noch keineswegs den eigenthümlichen Begriff Gottes ausdrücke — denn das Sein sei Allen gemeinsam — sondern erst die höchste Aktualität des Seins"; nec per τὸ esse simpliciter, sed per τὸ esse summe actuale distinguitur Deus ab aliis, wofür er sich auf Exod. 3, 14 beruft. Und noch entschiedener, wenn er zu Joh. 4, 24 den Begriff des absoluten Geistes so bestimmt: Deus est spiritus; hinc consequitur, tum quod Deus invisibilis sit, tum quod intellectu praeditus sit, quo se ipsum et omnia alia per se ipsum cognoscit, ut et voluntate, qua Deus se ipsum, tamquam summum bonum complectitur a. a. O. 178. Von da an werden Intelligenz und Wille stets als die wesentlichen Momente des Geistes Gottes oder, was dasselbe, des göttlichen Lebens betrachtet. Z. B. Quenstedt Syst. theol. 416 (ed. Lips. 1715), Hollaz u. A., während Flacius (Clavis Sc. s. II, 211) sich den obigen Satz des Junilius Afr. aneignet. Die Späteren sind dabei stehen geblieben, wie denn z. B. Siegm. Jak. Baumgarten vita, intellectus und voluntas als die drei im Begriff des Geistes entfernteren Bestimmungen nachweist, Glaubensl. I. 180. 200. Gute Bestimmungen finden sich auch im Gegensatz

zum Pantheismus bei C. F. Fischer (Die Idee der Gottheit, S. 50. 70), der die Idee Gottes als die des sich selbst begründenden, voraussetzungslosen Prinzips seiner selbst und der Welt, die Momente aber, in denen sich dieser Begriff explicirt, als Urwesen, Urwille, Urgeist bezeichnet, worin ich nur nicht die biblische und kirchliche Trinität finden kann. Vgl. desselben: Religionsphilosophie 1855, S. 177 ff. Auch nach Staudenmaier Chr. Dogm. I, 289: „ist das Wesen Gottes die absolute Persönlichkeit; die Elemente der Persönlichkeit aber organisches Fürsichsein, Intelligenz und freier Wille. — Wir nennen das göttliche Wesen ein persönliches, weil sie ihm, und zwar in absolutem Sinne zukommen".

Die drei Momente, die unser §. als in der absoluten Persönlichkeit enthalten aufzeigt, gehen also durch die ganze kirchliche Theologie hindurch. Sie sind als die wesentlichen Bestimmtheiten des christlichen Gottesbegriffs allgemein anerkannt. Und zwar ist die Reihenfolge derselben so bestimmt: Sein, Bewußtsein, Wille. Nun liegt zwar schon in der Art wie die aseitas von den Aelteren gefaßt wird (S. 26) eine Hindeutung auf die Priorität des letztern; denn wenn Gott a se ipso et per se ipsum ist, so ist er seine eigene Setzung, und davon wird dann die Consequenz sein, daß sein Wesen zunächst als absoluter Wille bestimmt werden müsse. Indessen scheuen sich doch unsere D. D., mit jener Bestimmung vollen Ernst zu machen. Sie fürchten, es könne scheinen, als habe sich Gott aus dem Nichtsein in's Dasein gesetzt, oder es ginge in ihm das Wollen dem Sein voran. Z. B. S. Baumgarten, Glaubensl. I. 187. 196. Aber dieser Schein verschwindet, sobald man nur den Willen als das Absolute selbst faßt. Trefflich Rettberg, obwohl er den Ausdruck causa sui verwirft: „Gott will sich selbst als das Gute; hierin liegt die letzte Erklärung für die göttliche Existenz". Relig. Philos. S. 109. Auch Staudenm. S. 228 ff. ist ganz nahe an dieser Erkennt-

niß, wenn er sagt: „die Aseität ist das Tiefste, Geheimnißvollste in Gott, das Absolute des Absoluten und als dieses die Wurzel der Gottheit". „Und wie können wir diese „schweigende Tiefe, dieses Aus-sich-selber-sein Gottes", wenn wir sie anders nicht als einen dunkeln Naturgrund fassen wollen (was auch Staudenm. nicht will), anders bezeichnen, denn als den absoluten Willen?" „Der Begriff der causa sui ist der des absolut realen Wesens. Der Begriff des absolut realen Wesens ist aber selbst wieder der Begriff eines solchen Wesens, welches die unendliche Position seiner selbst ist. Zufolge dieser absoluten Selbstposition kann auch gesagt werden, daß Gott seine eigene That sei, ohne daß an ein in die Zeit fallendes Setzen und Hervorbringen zu denken wäre. Sie ist eine ewig vollendete That". Auch Delitzsch' Psychologie a. a. O. 164 stimmt mir bei: Gott ist vor Allem Wille; der Wille die Wurzel des Geistes.

Mit dieser Bestimmung, dünkt mich, muß jetzt ganzer Ernst gemacht, sie muß an die Spitze gestellt werden. Dazu drängen die Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie hin. Denn diese stellt in ihrer Geschichte eine Reihe analoger Bestimmungen über das Wesen Gottes auf. Nach Spinoza ist Gott die absolute Substanz, deren beide modi das Denken und die Ausdehnung; nach Hegel ist er der absolute Begriff, das reine Denken in dem Prozeß seiner Selbstbewegung; nach Schellings älterer auch von Neueren recipirter Lehre ist es ein blos natürliches, blindes, unvordenkliches Sein, auf dessen Grunde Gott durch immanente Unterscheidung von ihm zum Gotte, zum persönlichen wird. Jede dieser Bestimmungen alterirt den christlichen Gottesbegriff. Die erste hebt den Unterschied zwischen Gott und der Welt auf (ἓν καὶ πᾶν), die zweite läßt Gott nur im endlichen Geiste zum Selbstbewußtsein kommen, die dritte läßt ihn auf dem Wege des Prozesses werden. Zu ihrer Ueberwindung reicht weder der Begriff des absoluten Seins, noch der des absoluten Bewußtseins hin; sie werden aber über-

wunden durch die Erkenntniß, daß Gott die absolute Selbstbestimmung, der absolute persönliche Wille sei. Denn ist er das, so kann er nicht sein die Spinozistische Substanz, welche mit dem allgemeinen Sein der Welt identisch ist, nicht der Prozeß des reinen Denkens, der sich nur mittelst der menschlichen Individuen und durch sie hindurch verwirklicht, so kann er auch nicht erst zu Gott geworden sein aus oder auf einem vorausgesetzten Naturgrund, sondern er ist durch und durch Er selbst, die Macht seiner selbst, causa sui im eigentlichen Sinne.

So leiten auch hier die Gegensätze auf den richtigen Ausdruck für den von je in der christlichen Kirche vorhandenen Gedanken der Wahrheit.

## §. 9 a.

In der sich durchdringenden Einheit dieser Momente ist Gott der Geist. Denn Geist ist Wille, Bewußtsein und Leben in einem, Einheit des Wollens und des Gewollten, des Denkens und des Gedachten. Als der Geist ist daher Gott der Eine lebendige Gott; nicht jene abstrakte, leere Einfachheit, welche, alles Inhaltes baar, jede Bestimmtheit von sich ausschließt, sondern die unendliche, aber ihrer selbst mächtige Fülle, nicht todte Ruhe, sondern lebendige, aber in sich ruhende, auf sich selbst bezogene Bewegung, actus purissimus, wie es die Alten nennen, bei sich bleibendes Subject, wie man neuerdings sagt, die wahre, concrete, mit sich vermittelte Einheit.

Daß auch der biblische Begriff des πνεῦμα alle im §. bezeichneten Momente in sich vereinige, erhellt aus Vergleichung der St. Joh. 4, 23. 24. 6, 63. Apostelg. 10, 38. 2. Kor. 3, 6. 17. 1. Kor. 2, 10; vgl. Hahn, a. a. O. 1. 95 ff. Was unser §. Weiteres enthält, ist nur Zusammenfassung des vorigen und bedarf insofern eines Beweises nicht. — Dasselbe gilt vom Nachweis des kirchlichen Consensus.

Nur bezüglich der Einheit Gottes bemerken wir, daß die meisten Schriftstellen, die man gewöhnlich dafür anführt: Exod. 20, 3. Deut. 4, 35. 39. 32, 39. 6, 4: „der Herr unser Gott ist ein einiger Gott" Ps. 86, 10. Jes. 44, 6. 45, 5. Marc. 12, 29 — nicht sowohl die Einheit im metaphysischen Sinne, als vielmehr die Einzigkeit Gottes (Deus solus, unicus) gegenüber dem Polytheismus bezeugen. Jene liegt aber in Stellen wie Joh. 17, 3: ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, Ephes. 4, 6. Röm. 3, 29. 30. 1. Joh. 5, 20, so wie in allen Aussagen über die Absolutheit und Persönlichkeit Gottes (§. 2) und über die Einheit der Offenbarung Gottes: Ein Gott, Ein Weg, Ein Heil, Ein Ziel.

Die Einheit Gottes in diesem Sinne ist Grundbekenntniß der christlichen Kirche. Symb. Apostol. Credimus in unum (unicum) Deum; Symb. Athan.: Fides catholica haec est, ut unum Deum . . veneremur. Unitas in Trinitate. Augustana 1: Una essentia divina. —

Diese Einheit schließt nun nicht blos den Polytheismus und Dualismus, sondern, weil sie die centrale ist, auch den Pantheismus aus. Sie schließt aber die Fülle des Lebens ein. Trefflich Stahl (Fundamente einer christlichen Religionsphilos. S. 7): „Persönlichkeit allein ist wahres Sein, ist concret und geistig zugleich. Persönlichkeit allein ist Substanz im wahren Sinne, die in allen Accidenzen dieselbe bleibt, und doch unterschieden von ihnen. Nur sie ist die Einheit, das Eine unwandelbare bei sich bleibende Subject, in der Mannigfaltigkeit ihrer Attribute und in der Reihenfolge ihrer Thaten. Sie ist die absolute Einheit; in jeder Eigenschaft oder Beziehung der Person die ganze Person, in jedem Willensakte das ganze volle Ich, das ihn hervorbringt. Persönlichkeit ist darum von vorne herein Fülle des Seins . . . das Sein der Persönlichkeit aber That, unausgesetzt innere That, denn nur als Wille ist sie". — So gefaßt, verwahrt sich dann der Begriff der absoluten Per-

sönlichkeit von selbst gegen die Instanzen, die der Pantheismus von dem Spinozistischen Satze: omnis determinatio est negatio aus gegen ihn erhebt; er ist selbst ihre Widerlegung (vergl. Strauß I, 504 ff.). Denn ist Gott absolute Selbstbestimmung, so widerspricht es seinem Wesen so wenig, sich in sich selbst zusammenzufassen, zu affirmiren, zu determiniren, daß es vielmehr wesentlich zum Begriff desselben gehört. Aber diese Determination ist nicht Zusammenfassung des Selbsts gegen anderes, nicht eine Beschränkung, die Gott angethan wird, sondern eine Bestimmung, die er sich selbst setzt, also Selbstbestimmung, nicht Negation, sondern Affirmation, absolute Selbstbejahung. Und eben so wenig ist das Dasein der Endlichkeit für ihn eine beschränkende Grenze, weil dieselbe nicht nur durch seinen Willen gesetzt ist und besteht, sondern von ihm vollkommen durchschaut, durchleuchtet, durchdrungen und beherrscht wird. Er kennt die geheimsten Tiefen der endlichen Persönlichkeiten (Ps. 44, 22. 1. Chron. 29, 9. Apostg. 1, 24. 15, 8.) und lenkt die Herzen der Menschen, wie Wasserbäche; alle seine Werke sind ihm von Ewigkeit gegenwärtig und bekannt Apostelg. 15, 8. Die Welt ist also durch und durch von ihm bedingt, und in sofern weder eine Bedingung noch eine ausschließende Schranke für die absolute Persönlichkeit.

## §. 9 b.

Indessen so richtig der aufgestellte Begriff von Gott ist, er thut unserem Gottesbewußtsein noch keineswegs genug. Der Christ hat an Gott erfahrungsmäßig das höchste Gut, die Befriedigung der tiefsten, ethischen Bedürfnisse seines Wesens und die Wahrheit der höchsten Ideen seines Denkens. Was der Psalm sagt: „In dir ist Freude und liebliches Wesen die Fülle“, das ist in noch höherem Sinne der Ausdruck auch des christlichen Gottesglaubens. Deshalb reicht es noch nicht hin,

Gott als Persönlichkeit zu definiren; diese Bestimmung ist noch zu formal, als daß sie uns vollständig befriedigen könnte; es reicht auch nicht hin, das Sein Gottes als ein lebendiges und geistiges zu denken, wir werden dieses Leben noch inhaltlicher bestimmen müssen: als die Quelle und eben deshalb als die selbstwesentliche Fülle des Guten, d. h. als das absolut Gute, oder näher, weil Gott durch und durch Persönlichkeit ist, als das persönliche Sein des Guten, als den persönlichen absolut guten Willen. Der Begriff des absolut Guten hat für uns, deren Erkennen Stückwerk, deren sittliches Leben mangelhaft, und deren Heilserfahrung sehr unvollkommen ist, seine großen Schwierigkeiten. Er berührt sich nahe mit dem, was wir absolute Wahrheit und was wir absolute Liebe nennen, ohne jedoch in dem einen oder dem andern aufzugehen; er geht beiden voran, denn er hat beide zur Voraussetzung. Er ist auch centraler als sie; denn während Wahrheit ein metaphysischer, Liebe ein ethischer Begriff ist, ist das Gute wie die Quelle, so die wurzelhafte Einheit beider. Es ist metaphysisch gedacht dasjenige, was seiner Idee völlig entspricht, ethisch, was seinem Ziele, seiner Bestimmung vollkommen entspricht; in Gott aber ist beides Eins: Idee und Realität, Wollen und Sein, Ziel und Zuständlichkeit, wie schon aus dem Begriff der absoluten Persönlichkeit erhellt. Und so werden wir denn sagen dürfen: das absolut Gute ist das sich selbst gleiche, widerspruchlose, in sich schlechthin vollendete persönliche Sein. — omnibus numeris absolutum, oder der wesentliche, absolut vollkommene Wille, was wir dann praktischer so ausdrücken: Gott ist die persönliche, absolute Vollkommenheit, die Fülle und Quelle alles Guten.

Diese Bestimmung bezeichnet also, gleich der in der ersten Hälfte unsers §. aufgestellten, die Totalität des göttlichen Wesens nach seiner von ihm selbst gewollten und gewußten Zuständlichkeit, in so fern könnten wir sie den Wesensbegriff Got-

tes nennen; sie bringt jedoch zu dem, was wir dort entwickelten, nichts Neues hinzu, denn sie hebt nur das, was schon in dem Begriff des absoluten Geistes, als der Einheit von Wollen, Wissen und Sein, liegt, näher hervor, und mußte nur deshalb hier besonders ausgesprochen werden, weil außerdem unser Gottesbegriff zu formal und leer erscheinen könnte.

Mit dem Inhalt von §. 9 a. schließt sie sich von selbst in der Aussage zusammen: daß Gott als der absolute Geist das absolut Gute und in der Einheit dieser beiden Bestimmungen der absolut vollkommene Geist ist.

Auch die Schrift bezeugt diesen Begriff. Er liegt implicite schon in den beiden Ausdrücken ζωή und φῶς. In ζωή, sofern es die unendlich reiche Gottesfülle ausdrückt (vgl. S. 20); in φῶς (1. Joh. 1, 5: ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία), sofern damit jede Trübung, jede Unvollkommenheit, jeder Widerspruch von Gott ausgeschlossen und sein Wesen selbst als das reine Licht bezeichnet wird (Hahn, a. a. O. I. S. 104). Die Verbindung dieser beiden Ausdrücke ergibt den Gedanken unseres §. Ganz bestimmt ausgesprochen aber ist er in dem Worte des Erlösers Mtth. 19, 17 Mc. 10, 18 Luc. 18, 19 θεὸς - ὁ ἀγαθὸς, οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός (εἷς ἔστιν ὁ ἀγαθός), womit das μόνος ἀγαθός und das τέλειος Mtth. 5, 45 Röm. 12, 2 zu vergleichen, was die ethische Vollkommenheit bezeichnet. Dazu bemerkt richtig Hahn a. a. O. 101: „Die Kreatur ist dadurch gut, daß sie der ihr von Gott gegebenen Norm entspricht, Gott ist gut, insofern er sich selbst entspricht, mit seinem eigenen Wesen in Harmonie steht" — hier tritt also die ethische Seite hervor. Den vollständigen Beweis für unsere Aussage ergibt aber nur der Complex der angeführten Stellen.

Welch großes Gewicht die VV. auf diese Bestimmung legen, und wie sich ihnen in ihr recht eigentlich der Gottesbegriff voll-

endet, hat §. 8 bereits angedeutet *). Wir fügen hinzu: sie findet sich bei allen griechischen Kirchenlehrern. Es ist ein Hauptsatz der origenischen Theologie, daß Gott als das absolute Sein *τὸ αὐτὸ ἀγαθόν, τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθὸν* ist, c. Cels. VI, 44, in Matth. XV, 11. Gott ist die bonitas principalis, de Princ. I. 2, 13; 6, 2: in Deitate sola bonitas (*ἀγαθότης*) substantialiter inest, caeteri eam accidentem et decidentem habent. Nur uneigentlicher Weise kann ihnen daher das Prädikat gut beigelegt werden, im eigentlichen Sinne kommt es allein Gotte, dem Urguten, zu, I. 2, 13. Eben so die Folgenden bis auf die Gregore (*τὸ ἄκρως ἀγαθὸν*) und Johannes v. Dam., der die Aeußerung des Dionysius Areop. anführt: der erste Name Gottes ist *ὁ ἀγαθός· οὐ γάρ ἐστιν ἐπὶ θεοῦ εἰπεῖν πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν*, de fide orth. I, 9. — Im Abendland insbesondere Augustin: Omne bonum aut Deus aut ex Deo. Deus est ipsum bonum — summum bonum; das esse Dei ist eben das bonum esse; bonitas est substantia Dei. So an zahlreichen Stellen z. B. de Trin. VII **), nur wird von ihm, so wenig als von den gr. VV., der Begriff des absolut Guten näher bestimmt, oder vielmehr, es wird von dem Platonismus her vorausgesetzt, daß er mit dem Begriff des absoluten Seins identisch sei z. B. de Trin. VI, 11. XV, 12. — Dasselbe finde ich auch bei den Scholastikern, namentlich bei Anselm, Monol. 1. 2. 68. Illa summa essentia est bonum per se et nihil aliud est bonum, nisi per illam. Essentialiter est bonus.

---

*) Eingehende Erörterungen bei Petavius, Dogmata I, 246.

**) C. 3. 4. Tolle hoc et illud (dieses und jenes relativ Gute) et vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Dieses höchste Gut ist nach Augustin nicht wesentlich verschieden von der Wahrheit und von der Liebe.

Orat. 4: Tu nullo bono eges, quia tu essentialiter es ipsum bonum, et a te est omnis bonus, quicunque bonus est *).

Einen umfassenden Gebrauch von dieser Bestimmung macht Tauler. Von Luther haben wir zu 2. Petr. 1, 4 die Erklärung: „Gottes Natur ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt und ewigen Frieden, Lust und Freude hat".

Die protest. DD. schließen sich auch hier an die Scholastiker an. Joh. Gerhard Loci III. p. 135: Ut Deus summum ens, ita etiam summum bonum et *αὐτοάγαθον*. Rivuli ex isto bonitatis divinae fonte in creaturas deducuntur, sed ipsum in se ipso plenum manet summi istius boni pelagus. Ebd.: Deus se ipso et per suam essentiam bonus est. Exeg. L. II, 161: Deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa; sofern er sich mittheilt, ist er die bonitas oder benignitas, vgl. Quenstedt I, 287. Noch entschiedener erhebt Dannhauer in der Hodosophia p. 171 das summum bonum zur eigentlichen Willensbestimmung Gottes: Summum bonum Deus est, und zwar, bonum *αὐταρκέστατον*, nullius indigum, *τελειότατον*, in quo omnes creatae perfectiones sunt, virtualiter, ut in creatore, objective, ut in oculo vidente, idealiter, ut in causa exemplari, eminenter, ut in summa perfectione. Vortrefflich Rettberg a. a. O. 119, wenn er von unten ausgehend, die Idee des Guten so bestimmt: „das Gute besteht in der Harmonie des endlichen Willens mit dem unendlichen; der göttliche ist die Norm dafür. Hingegen für Gott kann die Idee des Guten nichts Aeußeres sein, er muß das Gute selbst sein. Das Gute aber ist die Uebereinstimmung Gottes mit sich selbst. Gott will als Geist diese Harmonie mit sich selbst, und daß diese realisirt werde, ist die Idee des Guten. — Der Wille Gottes ist das Wollen des

*) Hasse 2, 187.

Guten; er will das Gute nicht als ein außer ihm Liegendes, sondern als dasjenige, was sein eigentliches Sein ausmacht, er befriedigt also dadurch kein nach Außen weisendes Bedürfniß, sondern realisirt sich selbst." Die Offenbarung des Guten nach Außen, läßt dann Rettberg durch die Liebe vermittelt sein. So ist's.

Ich kann es für keinen Gewinn halten, daß die Neueren an die Stelle des Guten die Liebe setzen, denn wenn diese, nach der gewöhnlichen Definition, das bonum communicativum sui ist, so setzt sie schon einen positiv-guten Gehalt des sich mittheilenden persönlichen Lebens voraus, außerdem wäre sie eine schlechte Verflüchtigung des Selbst. — Uebrigens würde uns hier die weitere Entwicklung der Idee des Guten noch gar nicht auf den spezifischen Begriff der Liebe, sondern nur erst auf die Güte führen, welche eine Beziehung Gottes nach außen hin ist. Die Liebe Gottes haben und erfahren wir nur durch die Vermittlung Christi, weshalb wir erst später auf ihre Darstellung eingehen können.

---

In dem einheitlichen aber erfüllten Gottesbegriff, wie wir ihn bisher (§. 7, 8 u. 9) entwickelt haben, liegt nun zugleich ein Protest gegen mehrfache irrige Auffassungen. Und zwar a) gegen die abstrakte Vorstellung einer schlechthinigen Einfachheit Gottes, der wir im vorigen §. auch bei protestantischen D. D. begegneten. Deus est mera et simplicissima simplicitas. Ihre Tendenz dabei ist zwar eine ganz richtige. Es ist das Interesse, die infinitas Gottes zu wahren. Sie wollen wie schon die griech. VV., jede Bestimmtheit, die sich ihm von außen aufdränge, abwehren, jeden Gedanken an eine Zusammensetzung ausschließen und bekämpfen, deshalb die Behauptung des Arminianers Vorstius: Deum esse in se ipso finitum aut sua natura definitum (Gerh. L. III. Append. 167. Calov. II, 304).

Wenn sie aber dabei so weit gehen, daß sie jede Wesensbestimmtheit und jeden Unterschied in Gott negiren, ja sogar die Wirklichkeit einzelner, distincter Acte Gottes beanstanden, so entspricht dieß weder ihren anderweitigen Aussagen über Gott, noch dem Inhalt ihres und unseres christlichen Bewußtseins. Denn wie verträgt sich der Glaube an einen lebendigen Gott, der die Fülle des Lebens ist, der ein Vaterherz für seine Kinder hat, dessen Offenbarung wie erquickender Thau und brennendes Feuer zumal ist, der Glaube an Sündenvergebung, an Gebetserhörung, von der Dreieinigkeit jetzt noch gar nicht zu reden, wie verträgt sich das mit einer völlig leeren, unterschiedslosen Einfachheit, die jeden distincten Willens- und Liebesakt ausschließt? — Auch wird sie keineswegs durch die Einheit der göttlichen Persönlichkeit gefordert. Mit Recht hat sie deshalb schon Ed. Schmidt (Vernunftreligion und Glaube J. 1846, S. 165) als eine von jenen Vorstellungen bezeichnet, die sich aus der Vernunftreligion in die Theologie eingeschlichen haben und wieder auszuscheiden seien. Zu ihnen gehört b) die Lehre Schleiermachers, der zwar §. 51 der Glaubensl. „Gott als die absolute Causalität, und insofern als schlechthinige Lebendigkeit" bestimmt, aber in der ganzen Behandlung der göttlichen Eigenschaften darauf ausgeht, alle Bestimmungen, die in diesen gesetzt sind, aufzurollen und zurückzuführen auf den Begriff einer schlechthinigen Ursächlichkeit, von welcher nichts Positives ausgesagt werden kann, weil sie in der That nichts anderes ist, als „die Negation der endlichen Gegensätze", „die negirende und causirende Einheit der Welt" — ein ideeller Punkt, ohne Inhalt, ohne Bestimmtheit, ohne Peripherie. Vgl. Schleiermachers Dialektik S. 160 ff., und C. Schwarz, das Wesen der Religion, S. 97. Unser Gottesbegriff schließt ferner aus c) die Vorstellung eines Prozesses, mittelst dessen Gott erst zum persönlichen wird, sich entwickelt, sei es aus einem dunkeln Grund heraus (Schelling), oder durch das Anderssein hindurch (Hegel). Er verwahrt sich

d) gegen alle diejenigen Theorien, welche Gott von der Welt abhängig machen. Dieß geschieht, implicite, wenn man den Begriff Gottes in dem der Causalität des Endlichen oder des die Welt setzenden Prinzips aufgehen läßt, wie Schleiermacher, Schwarz u. A., weil dabei die Welt als nothwendiges Correlat, gleichsam als Complementum Gottes gedacht wird (vgl. Schwarz a. a. O. 178 ff.); es geschieht, wenn man mit Martensen sagt: „Gott will und kann nicht sein ohne ein Reich geschaffener Geister“ oder „um das bonum communicativum sui sein zu können, habe Gott eine Schöpfung hervorgebracht, deren Wesen die indigentia Dei ist.“ Vielmehr ist gerade dieß das Prärogativ Gottes, daß er der Welt nicht bedarf, um zu sein, was er ist. — Unser Gottesbegriff verwahrt sich e) gegen jede Auffassung, die Gott in irgend einer Weise, unmittelbar oder mittelbar, zur Ursache des Bösen in der Welt macht, und endlich f) können wir nicht umhin, von ihm aus noch ein Bedenken gegen die Vorstellung von einer Natur oder Leiblichkeit Gottes zu erheben. Dieser von Tertullian bereits ausgesprochene, von der Mystik aller Zeiten häufig wiederholte Gedanke, klingt auch in der neueren Theosophie vielfach an; vor Allen bei Oetinger, den man als den Begründer derselben bezeichnen kann. Ausgehend von der Polemik gegen einen alle Realität verflüchtigenden Idealismus macht dieser tiefsinnige Theosoph den Begriff des Lebens, der vita absoluta, mit Berufung auf Ezech. 1 und 10, als den allein adäquaten Gottesbegriff geltend. Nicht das Denken, nicht das Sein ist das Erste in Gott, sondern beiden voran geht das Leben. Dieses Leben ist Bewegung, gleichsam radartige, kreisende, sich aus sich selbst gebährende Bewegung, von Oetinger am liebsten intensum genannt. „Ein intensum, sagt er, ist kein zusammengesetztes Wesen, sondern ein durch das ewige Wort aus Kräften essentiirendes Wesen, da Alles nur Eins ist, oder Alles in jedem und jedes in Allem“, also, wenn ich recht verstehe, ein lebendiger, sich aus sich selbst ent-

wickelnder, erfüllender, geistiger Organismus. Aber diese Lebensbewegung läßt nun Oetinger sich nach außen zur Leiblichkeit verdichten, in eine höhere Naturhaftigkeit auslaufen und vindicirt demnach Gott ein physisches Wesen, eine geistleibliche Natur, worin er erst seine volle Realität habe; denn zur konkreten Wirklichkeit gelangt das Geistige erst im Leiblichen. (Vgl. Auberlen, die Theosophie F. C. Oetingers Tüb. 1847. 147). Und hiemit schließt sich Oetinger rückwärts an J. Böhme an, dessen Grundgedanke von einer Natur in Gott auch dem System Fr. Baaders und seiner Schüler zu Grunde liegt. So insbesondere bei Hamberger, der Gotte eine „übermaterielle Leiblichkeit" zuschreibt und nur in dieser Bestimmung die alleinige Rettung vor einer blos abstracten Geistigkeit erblickt (Münchner Gelehrte Anzeigen 1854. Nr. 26). Aber auch die neueste Philosophie hat sich denselben vielfach angeeignet. Ich finde ihn bei Billroth, bei dem jüngern Fichte, bei Hanne (Vorhöfe des Glaubens 2. Hft. S. 177 ff.) u. A. In anderer Weise bei Schwarz a. a. O. 185. Hier heißt es: „das weltsetzende Prinzip ist nicht reiner Geist, sondern die Einheit von Geist und Natur"; diese Natur aber wird bestimmt als „die reale Seite des göttlichen Wesens, welche das ewige Substrat ist, aus dem die zeitliche Welt in der unendlichen Vielheit ihrer einzelnen Dinge hervorgeht; als die ewige oder urbildliche Welt in Gott, d. h. als die Welt, wie sie noch zusammengehalten wird zur Einheit von dem durchdringenden Geiste Gottes". Hier ist also der Gedanke ganz klar. Aber man sieht zugleich den eigentlichen Grund desselben. Es ist die totale Abneigung gegen die Schriftlehre von einer Schöpfung aus Nichts. Weil diese nicht begriffen werden könne (was ganz wahr ist), muß die Welt aus dem Wesen Gottes hervorgehen; sie entsteht, indem Gott die Natur aus sich entläßt, indem sie durch seinen Willen in Raum und Zeit auseinandergeht, aber als solche von seinem Geiste auch immerfort durchdrungen und geeint wird. S. 187. 193. Und eben hierin

liegt für uns der Grund, warum wir diese Theorie entschieden abweisen müssen; sie macht die Schöpfung zu einer Emanation aus Gott, sie setzt die Substanz der Welt als wesentlich eins mit der Substanz Gottes, den Unterschied zwischen beiden blos in die Form der Existenz und verletzt so das christliche Gottesbewußtsein sammt dem biblischen Schöpfungsbegriff. Abgesehen von dieser Theorie aber, welche auch Fichte theilt, kann ich mir eine, wenn auch noch so sublimirte Leiblichkeit Gottes nicht recht denken, finde auch weder in der Schrift, noch in der Heilserfahrung einen Anhaltspunkt dafür. Die Schrift nennt mit Nachdruck Gott den unsichtbaren, unschaubaren, im Gegensatz gegen seine in die Sichtbarkeit heraustretende Offenbarung. Auch mit dem Auge des verklärten Leibes werden wir ihn einst nur in Christo, dem Gottmenschen, schauen. —

## §. 10.

Obwohl die §. 8 bezeichneten Momente der absoluten Persönlichkeit eins in Gott sind, so sind sie doch nicht schlechthin dasselbe. Unser christliches Bewußtsein unterscheidet zunächst das göttliche Wollen und Wissen. Erkannt und durchschaut wissen wir uns nämlich von Gott unserem ganzen innern und äußeren Leben nach; hingegen, was in unserer Gesinnung von der Gemeinschaft mit ihm nicht durchdrungen ist, was an unserem Leben in Widerspruch mit ihr steht, dessen sind wir uns als eines Zustandes bewußt, der auch vor Gott nicht sein soll. Was aber vor ihm nicht sein soll, kann auch von ihm nicht gewollt sein, es kann, obwohl von ihm gewußt, doch seine Causalität nicht an dem Willen Gottes haben. Wir unterscheiden also das göttliche Wissen und Wollen in Beziehung auf uns, und diese Unterscheidung ist für unsern christlichen Glauben so wichtig, daß wir sie nicht aufgeben können, ohne diesen selbst zu zerstören, oder doch in einen unerträglichen Widerspruch mit sich zu versetzen. Denn wäre das Un- und Wider-

göttliche auch das von Gott Gewollte, so müßte er selbst der letzte Grund des Bösen in der Welt sein — und diesen Gedanken weisen wir, als einen geradezu unerträglichen ab, noch abgesehen von seinen Consequenzen, die wir hier nicht weiter entwickeln. Nun ist allerdings jene Unterscheidung zunächst eine subjective, von uns gesetzte; sie muß aber zugleich eine objective sein, d. h. es muß in Gott selbst ein Unterschied zwischen Wollen, Wissen und Sein bestehen, sonst fiele die Wahrheit unseres Gewissens, in dem Gott selbst sich bezeugt, der objective Unterschied zwischen Gut und Bös dahin, und unser Glaube wäre ein bloser Wahn. Gibt es nun Unterschiede in Gott, so gibt es auch Verhältnisse in Gott, Verhaltungsweisen Gottes zu sich selbst, und diese können nach dem Obigen nur von ihm selbst gesetzte und ihm bewußte sein. Hiermit aber hat sich uns der Begriff der göttlichen Eigenschaften ergeben. Denn Eigenschaften sind überhaupt nichts anderes, als die Modalitäten eines Dings im Verhältniß zu anderem Sein: göttliche Eigenschaften die immanenten Bestimmtheiten der absoluten Persönlichkeit im Verhältniß zu ihr selbst. Sie unterscheiden sich von den Wesensbestimmtheiten dadurch, daß sie zwar das Eine absolute Wesen Gottes, aber nicht in der Totalität seiner Beziehungen, sondern als Inhalt seines Wollens, Wissens und Lebens bezeichnen; und in sofern sind sie selbst von einander unterschieden, nicht nur in unserer Vorstellung, sondern objectiv in Gott.

Die Schrift stellt zwar eine Reihe göttlicher Eigenschaften, aber keinen Begriff der Eigenschaft auf. Auch die kirchliche Theologie ging bei ihren Bestimmungen darüber nicht von einem bestimmten Begriff derselben aus, sondern von der Wahrnehmung, daß Gott in der Schrift mannichfache Prädikate u. s. w. beigelegt werden.

Ihre erste Frage ist, wie verhalten sich die Prädikate zum

Wesen Gottes? Da war man denn vor Allem darüber einverstanden, daß göttliche Eigenschaften nichts zu dem göttlichen Wesen erst hinzukommendes, Accidentelles seien, nicht minder darüber, daß Gott nicht aus Wesen und Eigenschaften zusammengesetzt sei. Während nun aber Johannes v. Damascus sagt: „Alle Prädikate, die wir Gott beilegen, bezeichnen nicht sein Wesen, sondern nur entweder ein Verhältniß Gottes zu Anderem, oder eine Thätigkeit Gottes" (de fide orth. I. 4. und 9. *οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν*), sagt Augustinus: „Wesen und Eigenschaft sind in Gott eins". Non aliud est ipse, et aliud quod habet, et quod est. Quidquid de Deo digne dicitur, non qualitas est, sed essentia (de Civit. D. VIII, 6). Und diese Ansicht ist im Abendlande kirchlich geworden. Eine Synode v. J. 1148 hat sie, der Lehre Gilberts von Poitiers gegenüber, sanktionirt. Alle Scholastiker von Anselmus an (Monolog. c. 16. 17.) haben sie. Auch die protestantische Theologie theilt sie. Melanchthon Loci p. 9: Virtutes, quas Deo tribuimus, non sunt accidentia . . . nec discernenda ab essentia, sed sunt ipsa essentia Dei, quae est quidquam vivum, per se subsistens, intelligens, omnipotens, justum, bonum. Eben so Chemnitz Loci I, 70: Sapientia, vita, charitas sunt ipsa substantia Dei, Gerhard Loci I, 108; Exeg. L. II, 85: Attributa divina, in se ac per se considerata, sunt realiter et simplicissime unum cum essentia divina. Calov, Quenstedt und die Folgenden.

Die weitere Frage ist: ob diesen sogenannten Eigenschaften etwas Reales in Gott entspreche, ob sie wirkliche Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, mithin auch objectiv von einander unterschieden sind, oder ob der Unterschied lediglich ein subjectiver, der menschlichen Anschauung angehöriger sei? Für letzteres entscheidet sich Augustin in der bekannten Stelle de Trin. VI, 7: Non est ibi (in Deo) aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum aut bonum esse, aut ipsum esse; mit ihm, in Folge ihres Gottesbegriffs, die meisten Scho-

lastiker und zwar zunächst die Thomisten (Summa I. Qu. 13, Art. 12), jedoch mit der Limitation, daß der Unterschied, den die menschliche Vernunft macht, kein blos subjectiver sei. Er habe ein fundamentum aliquod in re, nämlich darin, daß das Eine göttliche Wesen sich uns auf vielfache Weise darstelle *). Dagegen sprechen die spätern Nominalisten auch der subjectiven Unterscheidung alle Wahrheit ab, wie z. B. Occam: Attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. Aber dem Duns Scotus sind sie formalitates realiter distinctae, und unterscheiden sich also solche objectiv sowohl untereinander als vom göttlichen Wesen, ohne jedoch die absolute Einheit Gottes aufzuheben. (Vgl. Baur a. a. O. und Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie 4, 386). Die protestantischen Theologen schließen sich auch hier an Thomas an. Quia simplicissimam Dei essentiam uno adaequato conceptu concipere non possumus, ideo inadaequatis et distinctis conceptionibus eam apprehendimus; attributa divina sunt inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae; daher, wie Gerhard sagt, Loc. I, 108. Exeg. Loc. II, c. 7 und Quenstedt Cap. VIII. Sect. 2: nec ab ab essentia nec inter se realiter seu ex natura rei distinguuntur. Sie verhalten sich nicht wie verschiedene modi zum Wesen, sondern sind nur verschiedene menschliche Auffassungsweisen desselben Einen Wesens; der Unterschied liegt lediglich auf der subjectiven Seite: ratione tantum distinguuntur. Und damit hebt sich ihre objective Realität von selbst auf: Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, Quenstedt. Dennoch suchen ihnen dieselben D. D. auch wieder eine gewisse Realität zu vindiciren: simplicitas essentiae non

*) Distinctio rationis ratiocinantis und rationis ratiocinatae. Dieser Unterschied ist nicht sowohl der der subjectiven und objectiven Vernunft, als vielmehr der rein aus sich heraus reflektirenden und der durch etwas Objectives bestimmten Vernunft.

tollit attributorum divinorum veritatem, sed excludit compositionem; sie sind notiones, intrinsecus essentiam divinam determinantes; vere et proprie Deo conveniunt, und dafür berufen sie sich auf die angeführte Stelle des Thomas. Vgl. insbes. Quenstedt Cap. VIII, 2. Qu. 3. Wir sehen, die ältere Dogmatik läßt es in der Schwebe, ob die Eigenschaften Bestimmtheiten oder Offenbarungsweisen oder blos subjective Auffassungen des göttlichen Wesens ausdrücken.

Bei den Neueren tritt dieses Dreifache auseinander. Nach Schleiermacher bezeichnen die Eigenschaften nicht etwas Besonderes im göttlichen Wesen, auch nicht Verhältnisse Gottes zur Welt, sondern nur die verschiedenen Beziehungen, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtsein vorkommt (der chr. Gl. 1, §. 50); nach Nitzsch sind sie begriffliche Auffassungen der Beziehungen, und zwar wirklicher Beziehungen Gottes zur Welt. (Vgl. System der christl. Lehre 5te Ausg. S. 145 mit 155), und ähnlich bestimmt sie auch Bruch (die Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 70) wenn er sagt: „Sie fallen nicht in das Wesen Gottes, sondern in seine Offenbarung, sie sind die Bestimmtheiten, Modalitäten, unter welchen Gott sich offenbart und sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten läßt". Hingegen nach Anderen sind sie Bestimmtheiten des göttlichen Wesens; so schon bei J. Sig. Baumgarten: momenta intrinsecus denominantia Deum, deren Complex das göttliche Wesen ausmacht, wohl zu unterscheiden von seinen Beziehungen auf die Kreaturen (Glb. L. I, 214 ff.), bei J. G. Walch (Einl. in die dogmat. Gottesgel. 170), bei Reinhard unter dem ungeschickten Ausdruck: singulae partes summae perfectionis sigillatim cogitatae, bei Marheinecke (Vorles. über die Dogmatik S. 98), auch Martensen nennt sie Wesensbestimmungen, nur daß er dieß doch sogleich durch Offenbarungsweisen erklärt, wodurch er jenes wieder zurücknimmt.

Dieß der gegenwärtige Stand der Sache. Mich dünkt, es

kommt, um zu einer Entscheidung zu gelangen, zunächst darauf an, den Begriff der Eigenschaft selbst genauer, als es bisher geschehen, zu bestimmen. Und da scheint mir denn Rothe, Theol. Ethik 1, 78 ganz das Rechte aufgestellt zu haben: „Eigenschaften sind die eigenthümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheiten zukommen, als im Verhältniß zu anderem Sein und in diesem Verhältniß zu ihm sich äußernd (es afficirend oder von ihm afficirt) gedacht." Die Selbstoffenbarungen, resp. Selbstbethätigungen der immanenten Bestimmtheiten eines Dings, Seins, in seiner Berührung mit dem übrigen Sein. Ist dieß richtig, wie ich dafür halte, so folgt, daß es Eigenschaften nur gibt, sofern Verhältnisse; Verhältnisse aber gibt es nur, wo Unterschiede. Steht also Gott nur im Verhältniße zur Welt, so sind auch alle seine Eigenschaften nur Beziehungen, Offenbarungs- und Wirkungsweisen nach außen, sogenannte attributa relativa, ἐνεργητικά (Bruch 69. 77) — und diese Ansicht gefährdet die Unabhängigkeit Gottes von der Welt; denn er wird dann immer erst durch die Beziehung auf sie und an ihr zu dem, was er ist, z. B. zum Heiligen, zum Wahren, zur Liebe. Nun besteht aber ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, weil ein Unterschied zwischen Wollen und Wissen. Diesen Unterschied hat Augustin nicht geleugnet, wenn er Conf. XIII, 53 sagt: nos ista, quae fecisti, videmus, quia sunt; tu autem quia vides ea, sunt, unsere a. D. D. aber erkennen ihn ausdrücklich an, indem sie zwischen scientia Dei theoretica und practica unterscheiden und hinzusetzen: prior non est causa rerum, wohl oben die letztere: posterior, cum voluntate conjuncta, Gerhard Ex. L. II, 179. Er manifestirt sich in der ganzen Heilsoffenbarung. Und eben hierauf beruht das Recht, immanente oder wesentliche Eigenschaften Gottes aufzustellen. Diese Eigenschaften unterscheiden sich daher einerseits von den eigentlichen Wesensbestimmtheiten, auf denen sie ruhen §. 8, und nicht minder von den trinitarischen Re-

lationen, welche persönliche Unterschiede in Gott setzen. §. 13 ff. Andrerseits aber müssen von ihnen diejenigen ausgeschieden werden, welche blos Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken; denn außerdem würde man nicht nur in den oben angedeuteten Fehler zurückfallen und Gott von der Welt abhängig machen, sondern man würde auch die Welt als nothwendig setzen. So z. B. drücken die Attribute der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Strafgerechtigkeit ohne Zweifel Beziehungen Gottes zur Welt aus, sie lassen sich ohne Hinzunahme des Weltbegriffs gar nicht vollziehen. Wären nun diese Attribute wesentliche Eigenschaften, so müßte auch die Welt sein, damit Gott sein könne, was er wesentlich ist; sie erschiene als nothwendig zu seiner Selbstverwirklichung. Von da aus kommt man dann auf solche Sätze, wie sie schon einige Aeltere aufstellten: Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non est, neque dominus sine possessione . . . ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum. Vgl. meine Monogr. über Origenes S. 274 ff. Jene Ausscheidung ist also unerläßlich. Die Schrift deutet selbst darauf hin, indem es doch offenbar ein anderes ist, ob sie Gott den absolut Guten, die Liebe, die Wahrheit, oder ob sie ihn wahrhaftig, gütig, gnädig u. s. w. nennt. Sie findet sich auch bei unsern a. D. D., welche die attributa in immanentia oder absoluta, und in transeuntia oder relativa eintheilen, insbesondere bei Calov, der sogar zwischen eigentlichen Wesensbezeichnungen, zwischen göttlichen Attributen und zwischen göttlichen Beziehungen auf die Welt unterscheidet, Syst. II, 115; nur daß diesem richtigen Unterschied nicht die rechte Folge von ihnen gegeben wird. Denn wo es sich um die Anordnung der Eigenschaften handelt, da stellen sie dann doch wieder beide Klassen promiscue in eine Reihe. Nach unserer Anschauung sind beide scharf auseinanderzuhalten und ist die erstere Klasse bei der Lehre von Gott, die andere bei der Lehre von der Welt zu behandeln; die ersteren theils hier, theils

bei der Trinität —; die zweite vertheilt sich unter die Lehre von der Welt wie sie an sich ist, von der Sünde und von der Erlösung. Damit kommt dann das Wahre an den oben angeführten verschiednen Auffassungen zu seinem Rechte. — Für die Christologie ist unsere Ansicht in so fern von Wichtigkeit, als hiernach eine Aufgebung relativer göttlicher Eigenschaften ohne Gefährdung der wesentlichen gar wohl behauptet werden kann*).

## §. 11.

Diese Eigenschaften nun, so weit sie in dem Bisherigen schon mitenthalten sind, sind absolute Macht oder Freiheit, absolute Intelligenz, und absolute Seligkeit. Die absolute Macht, wohl zu unterscheiden von der Allmacht (welche die Bethätigung der absoluten Macht an dem Endlichen ist), ist der durch Anderes unbedingte, seiner selbst vollkommen mächtige Wille; sie hat das Dasein einer Welt so wenig zur Voraussetzung, daß sie vielmehr selbst der Möglichkeitsgrund für sie ist, sie ist auch nicht schlechte Schrankenlosigkeit, sondern steht ganz im Dienste des Willens, und schließt daher, um dieß sogleich hier zu bemerken, die Möglichkeit der Selbstbeschränkung keineswegs aus; denn Selbstbeschränkung ist nicht Erleiden eines Zwangs von außen, sondern Selbstbestimmung; Selbstbestimmung aber eignet der absoluten Persönlichkeit. Absolute Intelligenz, wohl zu unterscheiden von Allwissenheit, ist selbstverständlich das schlechthin unbedingte und vollkommene Wissen Gottes; die absolute Seligkeit aber besitzt er darin, daß er die Fülle des vollkommenen Lebens in sich selber hat und sich ihrer bewußt ist. — Diese Trias bildet die erste Reihe der göttlichen Eigenschaften; sie begründet jedoch, weil jede derselben nur eine Mo-

---

*) Ueber die mannigfaltigen Eintheilungen der göttlichen Attribute vgl. Schmid Dogm. der evang. luth. Kirche 2. Aufl. S. 87 u. 94. Bruch 92, Nitzsch §. 66.

dalität der absoluten Persönlichkeit ist, keinen personellen Unterschied, keinen Unterschied in dem göttlichen Ich. Gott ist nicht ein anderer als der Wollende und ein anderer als der Wissende und Selige, sondern in jedem von diesen der mit sich Identische. —

Ob die Ewigkeit als Eigenschaft in dem oben bezeichneten Sinne aufzustellen sei, kann man allerdings bezweifeln, weil sie eine formale Bestimmung ist. Jedenfalls aber drückt sie nicht blos ein (negatives) Verhältniß Gottes zur Welt, d. h. die Verneinung der Zeitfolge aus, sondern die ihm wesentliche Existenzweise. Denn der Ewige ist Gott nicht sowohl, weil er keinen zeitlichen Anfang genommen hat, sondern weil er in sich selbst über den Prozeß des Werdens erhaben, schlechthin ist, was er ist. So ist die Ewigkeit die Existenzform der absoluten Persönlichkeit, von der Unveränderlichkeit nicht wesentlich verschieden. Von selbst folgt hieraus, daß die göttliche Macht, Intelligenz und Seligkeit als ewige zu denken sind.

Die Schrift redet von der göttlichen Macht nur in sofern sie sich an der Welt bethätigt (Allmacht), aber doch so, daß sie uns dadurch ihr Wesen erkennen lehrt. Denn sie sagt nicht nur Psalm 33, 9. Hiob 40. Jes. 40, 26: „Gott kann schaffen, was er will", wovon 1. Mos. 18, 14. Sach. 8, 6. Luc. 1, 37 „ihm ist kein Ding unmöglich" nur die negative Seite ist, sondern auch: „Alles, was er will, das thut er" Ps. 115, 3. Ps. 135, 6. und deutet damit einerseits an, daß die Macht Gottes ganz im Dienste seines Willens steht, und andrerseits, daß dem Willen die Macht völlig entspricht. Beides zusammengenommen aber gibt den Begriff der absoluten Macht. Vgl. die sinnreiche Stelle B. der Weisheit 12, 18: *σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις καὶ μετὰ πολλῆς φειδοῦς διοικεῖς ἡμᾶς· πάρεστι γάρ σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι.* Hiernach ist Selbstbeschränkung Gottes nicht minder ein Akt der Macht, als schlechthinige Manifestation derselben. Treffliche Bemerkungen darüber

bei Nitzsch, System der christlichen Lehre §. 72; dagegen Schleiermacher I, 311. 2. Ausg.

Die Kirchenlehrer schließen sich meist an die Erklärung Augustins an, Enchirid. 24: Neque ob aliud veraciter omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest; Gerhard, III, 130: potentia non est vis quaedam agendi essentiae divinae superaddita, sed est ipsa omnipotens Dei essentia. Ut enim Deus est se ipso, ita etiam potens est et agit se ipso. Was wir absolute Freiheit nennen, heißt ihnen voluntas Dei necessaria, im Gegensatz zur voluntas libera, welche sich nach außen bezieht; priore ratione Deus se ipsum, posteriore res creatas velle dicitur.

Die Origenische Behauptung, daß die göttliche Macht begrenzt sei: πεπειρασμένην εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ (Fragment aus Justinian, de Princ. S. 11, herausg. v. Rettberg), wurde mit Unrecht beanstandet, denn sie will nur aussagen, daß diese Macht nicht schlecht unendlich, sondern vom göttlichen Bewußtsein einbegriffen sei. Ihr Verhältniß zum Willen bezeichnet am besten Johannes D. de fide orth. I, wenn er Gott nennt: δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην. — Daß sie sich nicht selbst widersprechen könne, versteht sich von selbst, sobald man sie nur nicht vom Willen losreißt, und war daher die Frage der V. V.: ob Gott auch das Böse vermöge? eine überflüssige, besonders nachdem Tertullian die treffende Antwort gegeben: Dei posse velle est et non posse nolle.

Ueber die göttliche Intelligenz genügt es auf die Stellen S. 28. 33 zu verweisen, und auf die Aussagen der D. D.: Deus se ipsum perfecte comprehendit et intelligit. Calov: Alia est cognoscendi ratio qua Deus se ipsum intelligit et qua res creatas intelligit. Die Seligkeit ist bezeugt negativ Apostelg. 17, 25, positiv 1. Tim. 1, 11. 6, 15 ὁ μακάριος θεός. Augustin Conf. 1, 4. XIII, 38: Tu bonum nullo indigens bono, semper quietus es; quoniam tua quies tu ipse es. Die Ewigkeit ist bezeugt nicht nur

Pf. 90, 2 ff. vgl. 2. Petr. 3, 8, sondern auch in den St. Jes. 41, 4, Offenb. 1, 8: „Ich bin der Erste und der Letzte", und Röm. 16, 26 ὁ αἰώνιος; nach der innern Seite Pf. 102, 26. 27: „Du bleibest, wo Du bist"; Mal. 3, 6. Ungenügend sind daher alle Erklärungen, welche sich auf die Negation des Zeitanfangs und Zeitendes beschränken, aber zwischen diese beiden Punkten die Zeitlichkeit in das Sein Gottes hineintragen z. B. aeternitas est duratio infinita. Am besten Augustin Conf. XI, 16: Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes, sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis*). Luther: „Was ich außer Zeit hebe, das hebe ich in die Ewigkeit, also daß Zeit und Ewigkeit wider einander sind und nichts dazwischen."

## §. 12.

Mit dem Bisherigen haben wir jedoch die eigentliche Bestimmtheit unseres christlichen Gottesbewußtseins noch keineswegs erschöpft. Die persönliche Gemeinschaft, in der wir mit Gott stehen, ist eine vermittelte, und zwar vermittelt durch Christus im heiligen Geiste. Dieß ist die nähere Bestimmung des thatsächlichen Verhältnisses der Christen zu Gott, wie wir oben sagten. Analysiren wir sie sogleich näher:

Als Christen wissen wir uns von Gott geliebt, aufgenommen von ihm in den Bereich seines väterlichen Wohlgefallens, Objecte seiner Gnade; denn Gottes Liebe gegen uns, die wir Sünder sind, ist Gnade. In diesem Bewußtsein sagen wir: Gott ist für uns ungeachtet wir als Sünder seiner Liebe

*) Sehr schön Boethius de consol. phil. V, 8: Aeternitas est interminabilis vitae tota et perfecta possessio, wozu er erläuternd bemerkt: quod interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur.

unwerth sind; wir sind mit Gott versöhnt, und nennen ihn von wegen dieses seines Verhältnisses zu uns mit der Schrift und Kirche den Vater. Das ist das Erste, das schlechthin Gewisse für jeden Gläubigen, der veste Grund unseres Friedens und unserer Hoffnung.

Aber nicht minder gewiß ist es uns, daß wir in diesem Verhältniß zu Gott nur durch Christum stehen. Denn in Christo liebt uns Gott und haben wir den Zugang zu seiner Gnade, in ihm ist Gott unser Vater und durch ihn beten wir zu ihm, als dem Vater. Auf seiner Vermittlung, auf seiner Vertretung beruht unser Gnadenstand. Abgesehen von Christo, außerhalb der Gemeinschaft mit ihm im Glauben, ist auch Gott nicht für uns, sondern wider uns. Allerdings liegt der Grund davon rückwärts in einer geschichtlichen Thatsache, in der durch Christus gestifteten Weltversöhnung, die uns das Wort verkündigt und an der unser Glaube seine Basis hat; aber das Verhältniß selbst, das zwischen uns und ihm besteht, ist deshalb kein der Vergangenheit anheimgefallenes, sondern ein gegenwärtiges, persönliches. Und eben so ist uns auch die Person Christi keine blos historische, sondern eine lebendige, lebend in persönlicher Beziehung sowohl zu uns als zu Gott; Er ist ein anderer als der Vater, der Sohn des Vaters, wie wir ihn mit der Schrift und Kirche nennen, der Mittler zwischen uns und ihm *).

Indessen geht unsere Gemeinschaft mit Gott noch nicht darin auf, daß Gott durch Christum für uns ist und wir uns

---

*) Wir brauchen hier die Namen Sohn und Christus noch gleichbedeutend, ganz in dem Sinne, in welchem jeder einfache Christ den, der uns mit Gott versöhnt hat und fortwährend bei ihm vertritt „Jesum Christum den Sohn Gottes“ nennt, ohne dabei zwischen dem Göttlichen und Menschlichen begrifflich zu unterscheiden.

durch Christum mit Gott versöhnt wissen, es findet vielmehr eine wirkliche Immanenz Gottes in uns statt, die wir als lebendige Innewirkung in unserer selbstbewußten Persönlichkeit erfahren. Sie hat den Glauben an Christum in uns gestiftet, sie hat uns durch den Sohn zum Vater geführt und so jene vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft zur subjectiven Verwirklichung in uns gebracht. Sie bezeugt sich fortwährend an uns und ist die bewegende Seele unsres ganzen christlichen Lebens. Ihr Prinzip aber nennen wir den heiligen Geist, den wir vermöge dieser seiner persönlichen Wirkungen auf uns und in uns als ein persönliches Subject anerkennen und auf das bestimmteste von Vater und Sohn unterscheiden. Denn während jener nur durch den Sohn mit uns Gemeinschaft hat und dieser, obwohl wir ihn im Glauben ergriffen haben, uns doch immer gewissermassen objectiv und jenseitig bleibt — Christus für uns, Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung, — so wohnt uns der heilige Geist inne und wirkt den Glauben und die Liebe in unseren Herzen. In ihm beten wir zum Vater, durch ihn theilt sich uns die Gnadenfülle Gottes in Christo mit; er ist das Band unserer Gemeinschaft mit beiden.

Indem wir also aussagen, daß unsere Gemeinschaft mit Gott durch Christum im heil. Geiste vermittelt sei, unterscheiden wir zwischen diesen Dreien, zwischen dem mit welchem, durch welchen und in welchem wir Gotte versöhnt und geeint sind; der Vater ist uns ein Anderer als der Sohn, der Sohn ein Anderer als der Vater, der heil. Geist ein Anderer als beide. Und dieser Unterschied ist uns eben so praktisch wichtig als gewiß.

Andererseits aber ist es unserem Glauben nicht weniger wesentlich, diese Drei in Eins zusammenzufassen. Es ist eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott, die auf dieser dreifachen Causalität beruht, derselbe Eine Gnadenwille, der sich durch

sie an uns verwirklicht, dieselbe Liebe, in der der Vater uns liebt, der Sohn uns den Zugang zum Vater vermittelt, und die der heilige Geist unseren Herzen besiegelt. Und eben deshalb sind uns auch die drei Subjecte dieser Wirkungen gemeinsamer Gegenstand unseres Glaubens, unserer Anbetung und Liebe. Wir haben in und mit dem einen immer auch wirklich das andere: im Sohne den Vater, im heil. Geiste den Vater und Sohn — keines ohne das andere, wie wir denn auch zu ihnen gleicherweise beten. Der Mensch Jesus Christus ist uns darum eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit, aufgenommen in die Einheit des absoluten göttlichen Wollens, Wissens und Lebens, in den Einen Gottesbegriff. Ja wir dürfen ohne weiteres sagen, wer ihn als solche nicht anerkennte, der wäre kein Christ. Und dasselbe gilt auch von dem heiligen Geiste.

Die Entwicklung unseres thatsächlichen Verhältnisses zu Gott führt uns also mit Nothwendigkeit zu der Aussage: daß Vater Sohn und Geist einerseits persönlich von einander unterschieden, andrerseits wesentlich mit einander eins sind, und damit hat sich uns eine göttliche Dreieinigkeit ergeben.

Man kann sie die ökonomische nennen, sofern sie in den Heilsthaten Gottes für uns und in uns sich manifestirt und in unserem Heilsverhältniß zu ihm sich reflectirt.

Schriftbeweis. Was ist zu beweisen? Nicht, daß wir den Inhalt des christlichen Glaubens, wie er in dem Gläubigen lebt, richtig ausgesagt haben; dafür zeugen tausendfältige Stimmen aus allen Zeiten des Christenthums, die Summa der kirchlichen Bekenntnisse, der ganze Chor der christlichen Lieder und Gebete, die Liturgien aller christlichen Kirchen, die Predigten aller Bekenner des Evangeliums; ich nenne beispielsweise zwei: die Predigt Luthers über Joh. 3, 1—15 in der Kirchenpostille, und die von Harleß am Trinitatisfest (Sonntagsw. 3), welche den

Glauben an den Dreieinigen auf ähnliche Weise entwickelt, wie unser §. Bewiesen werden muß vielmehr durch die Schrift die objective Wahrheit dieses Glaubens, näher der Satz, in den wir ihn schließlich zusammenfaßten. Wie aber bezeugt ihn die Schrift? Nicht in der Form einer abstrakten Belehrung über göttliche Verhältnisse, sondern wiederum an den objectiven Thatsachen der Heilsgeschichte und in den sie begleitenden Aussagen. Von diesen ist also hier auszugehen und zwar von dem Centrum derselben, wie es z. B. in dem großen Worte des Evangelisten ausgesprochen ist: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab", Joh. 3, 16. Hier liegen die eigentlichen Wurzeln der Trinitätslehre. Es kommt daher vor Allem darauf an, was die Schrift über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sodannn über das Verhältniß zwischen Sohn und heil. Geist aussagt.

1) Vater und Sohn. Daß der Vater, der den Sohn, den Christ, gesendet hat, Gott ist, ὁ θεός, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός Joh. 17, 3, bedarf so wenig eines weiteren Beweises, als daß er von dem Sohne, den er gesendet hat und der seinen Willen vollbringt (Joh. 3, 16. 6, 39), persönlich unterschieden ist; beide stehen sich als Ich und Du gegenüber: der Vater Jesu Christi und der Mensch Jesus, der sein Sohn ist. Vgl. Joh. 17 ganz. Eben so wenig muß erst dargethan werden, daß dieser Mensch sich von allen Andern unterscheide durch ein eigenthümliches Verhältniß, in dem er zum Vater steht, denn das lehrt schon ein flüchtiger Blick in die Evangelien. Es fragt sich vielmehr: Welches die Eigenthümlichkeit dieses Verhältnisses sei, in dem Jesus, als historische Person, zum Vater steht? Darüber geben zunächst seine Selbstaussagen Aufschluß. Und zwar schon der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ, den er sich vindicirt. Obwohl nämlich dieser Name die ganze Person des Erlösers bezeichnet, so tritt doch darin die göttliche und ewige

Seite derselben unverkennbar hervor*). Denn Jesus nennt sich den Sohn und Gott seinen Vater in einem Sinne und in einem Zusammenhange, der auf eine Einheit des Wirkens, des Wissens, der Macht und des Lebens mit Gott hindeutet, wie sie keiner Kreatur zukommen kann, vgl. Joh. 5, 17—19. Joh. 10, 29—33. Matth. 11, 27. 26, 63—65. Die Juden finden, daß er sich sowohl mit diesem Namen als mit den auf ihn bezüglichen Aussagen Gott gleichsetze und beschuldigen ihn deshalb der Gotteslästerung: *ὅτι πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ* (Joh. 5, 18. Matth. 26, 65); Er aber bestätigt diese Deutung und weist nur den Vorwurf der Gotteslästerung ab. Denn er ist wirklich Eins mit dem Vater, Er in dem Vater, der Vater in ihm, Joh. 10, 38; wer ihn siehet, der sieht den Vater Joh. 14, 9. 10. 11. So wird also der Name *υἱός* in Jesu Munde ein einzigartiges Verhältniß bezeichnen**), ein Einheitsverhältniß, das zugleich die vollkommenste Gemeinschaft der Liebe einschließt. Vgl. Matth. 4, 17, das Wort des Vaters bei der Taufe; Matth. 17, 5, bei der Verklärung; vgl. Koloss. 1, 13 *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης*. — Welcher Art diese Einheit sei, erhellt näher aus den göttlichen Wesensbestimmtheiten, die sich der Sohn beilegt. Er nennt sich das Leben, *ἡ ζωή*, das absolute ewige Leben, welches als solches der schöpferische Quell alles Lebens für die Welt und für die Menschheit insbesondere, das Prinzip der Welterneuerung, der Todtenerweckung ist, Joh. 5, 24—29. 6, 47—51. Joh. 11, 25. 26; und dieses Leben besitzt er in derselben absoluten Weise wie der Vater, von dem er es empfangen hat, als selbstständige Lebensquelle: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*. Vgl. 1, 4. Die *ζωή* aber ist geradezu das gött-

---

*) Gegen Hofmann, Schriftbew. 1, 114.

**) Das Nähere darüber im folgd. §.

liche Wesen. In demselben eminenten Sinne nennt er sich die Wahrheit und vindicirt sich eine Erkenntniß des Vaters, die auf der unmittelbaren Einheit mit ihm beruht, Matth. 11, 27, vg. Joh. 1, 18, daher ihn Johannes 1. Bf. 5, 20 in demselben Sinne ὁ ἀληθινός nennt, wie den Vater; ferner nennt er sich das Licht der Welt, welches nicht minder, als das Leben schöpferisch wirkt: Joh. 8, 12. u. 51. 12, 46; sein Wort: ῥῆμα ζωῆς αἰωνίου, Joh. 6, 63. 68. Den Heiligen nennt er sich zwar nicht ausdrücklich, so wenig als die Liebe, aber daß er beides ist, — davon gibt die gesammte evangelische Geschichte Zeugniß. Denn was ist das ganze Leben des Herrn anders, als Erscheinung und Bethätigung der absoluten Heiligkeit und Liebe? Und was ist es anders, als der Eindruck davon, wenn Petrus bekennt: σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, Joh. 6, 69*); das aber will nicht etwa sagen: „er sei ein frommer Gottesmensch", sondern der absolut Heilige, vgl. Luc. 4, 34. Offenb. 3, 7. Summa: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι Joh. 16, 15. Und wie Er Alles hat, was des Vaters ist, so thut er auch Alles, was der Vater thut Joh. 5, 19; er vergibt in eigener Machtvollkommenheit Sünden Matth. 9, 6. Luc. 5, 20. 21; er erhört Gebet Joh. 14, 14, er rettet und richtet die Welt, und nimmt eben deshalb auch dieselbe Ehre für sich in Anspruch, die dem Vater gebührt, Joh. 5, 23, vgl. Jes. 42, 8. Also Ein Leben, Ein Wille, Ein Wissen, Ein Werk in beiden: im Vater urgründlich, im Sohne mitgetheilt**). — Resultat: die Einheit zwischen dem Vater und Sohne ist Wesenseinheit; der Mensch Jesus ist Gott, der offenbare Gott. Daher εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου Kol. 1, 15***). Als solcher muß er anerkannt werden, wenn

*) Nach der jetzt allgemein als richtig anerkannten Lesart.

**) Vgl. die Darstellung bei Beck, christliche Lehrwissenschaft, S. 78. ff.

***) Vgl. Wiesinger zu d. Stelle.

er sich auch nicht selbst Gott hieße. Er selbst nennt sich allerdings nie so, weil er als der Menschgewordene seiner göttlichen δόξα, sich entäußert hat; selbst da, wo er das Wort schon auf den Lippen hat, wie Joh. 10, 34 ff., enthält er sich desselben. Aber Johannes nennt ihn nach seinem vorweltlichen Dasein θεός, und Thomas betet ihn nach der Auferstehung als seinen „Gott und Herrn" an Joh. 20, 28, indem an dem Auferstandenen die zuvor verhüllte Gottheit hervorleuchtet, Röm. 1, 3. Außerdem gibt ihm auch die apostolische Schrift diesen Namen unzweifelhaft in den St. Röm. 9, 5, wo der Gegensatz ἐξ ὧν — κατὰ σάρκα diese Auslegung fordert*) eben so Titus 2, 13 u. 14. sodann Kol. 2, 9 πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, 1. Tim. 3, 16 (?), 2. Petri 1, 1, wo das τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht anders gemeint sein kann, als in der Stelle Tit. 2, 13 — und, wie ich wenigstens nicht zweifle, 1. Joh. 5, 20; denn nicht nur, daß in diesem ganzen Briefe die Namen Christus und Gott durchweg in einander liegen: die Worte καί ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ haben den Sinn: Wir sind in Gott dem wahrhaftigen, weil oder indem in Christo, womit also schon die Gottheit des letzteren implicite ausgesagt ist. Und daran schließt sich dann das: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος einfach an. Jedenfalls steht demnach die Schriftmäßigkeit der Thatsache fest: Jesus heißt und ist Gott, und ist doch ein anderer als der Vater, der ihn gesendet hat, der Sohn, auf dem des Vaters Wohlgefallen ruht.

2) Dieser selbe Jesus verheißt nun aber, bevor er die Welt verläßt, den Seinigen das πνεῦμα ἅγιον. Daß dieser Geist göttlichen Wesens, göttlicher Geist sei, erhellt aus jeder der Bezeichnungen, die er empfängt: Geist des Vaters, Geist des Soh-

---

*) Ich freue mich, daß sie Tholuck auch in der neuesten Aufl. seines Comment. energisch geltend macht.

nes, heiliger Geist, Geist der Wahrheit und des Lebens; so wie aus Allem, was die Schrift über seine, die innersten Tiefen des menschlichen Gemüthes erneuernde, erleuchtende, heiligende, kirchenbildende Thätigkeit lehrt; denn das sind Alles göttliche, schöpferische Wirkungen. Er wird aber verheißen als ein *ἄλλος* Joh. 14, 16. Der Vater wird ihn, nach dem Hingang des Sohnes, in dessen Namen, senden Joh. 14, 26, der Sohn will ihn als seinen Stellvertreter vom Vater senden Joh. 15, 26. 27, und seine Aufgabe soll sein: Christum in den Jüngern zu verklären Joh. 16, 13. 14. 15. Seine Wirksamkeit wird dann in denselben Stellen näher als ein *λαλεῖν*, *μαρτυρεῖν*, *διδάσκειν*, *ἐλέγχειν*, und damit Er selbst als Subject persönlicher Akte bezeichnet, a. a. O. O.; er wird ferner von seinen Gaben und Wirkungen, und zwar als freies Prinzip derselben, ausdrücklich unterschieden, so z. B., wenn es 1. Kor. 12, 4—11 heißt: „Das Alles wirket derselbe Eine Geist, *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*"; er wird von dem menschlichen Verhalten gegen ihn afficirt betrübt Ephes. 4, 30 — muß also selbst ein persönliches Prinzip, ein göttliches Ich sein, und zum Vater und Sohn im Verhältniß sowohl der Einheit als des Unterschiedes stehen. Vgl. d. flgd. §.

Indem er, von beiden ausgehend, Christi Werk in uns vollendet, d. h. die durch diesen gestiftete Gemeinschaft mit Gott uns aneignet, schließt sich die Eine göttliche Heilsoffenbarung ab. Das Resultat dieser Geschichte ist unser thatsächliches Verhältniß zu Gott, wie es der §. ausgesagt, und wie es 2. Cor. 13, 13: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* — seinen zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat. Bis hieher haben wir also eine Offenbarungstrinität.

Der Glaube der christlichen Kirche an eine göttliche Trinität ist so alt als die Kirche selbst. Er hat sich nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst allmählig in ihr gebildet

durch Schriftforschung einerseits und durch Reflexion auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseins andrerseits; er ist ihr vielmehr von vorn herein gegeben durch die apostolische Verkündigung und hat seinen bekenntnißmäßigen Ausdruck schon in dem Apostolischen Symbolum gefunden. Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, dominum nostrum. ... Et in spiritum sanctum. Freilich Name und Termini sind später. Aber, wenn Calov richtig sagt: aliud est, cum agitur de substantia dogmatis, aliud cum de terminis ecclesiasticis, quibus hoc dogma explicatur, und wenn, wie derselbe sehr richtig bemerkt: haec fides catholica non in hac loquendi formula praecise sita est: quod tres sint personae in una divina essentia, sed in eo, ut sincere credamus: Patrem, Filium et Spiritum s. Unum esse Deum, ita tamen ut Pater non sit Filius, sed alius a Filio, nec Spiritus s. sit Pater vel Filius, sed alius a Patre et Filio — so hat die älteste Kirche in ihrem Symbol die Substanz des Glaubens an die Trinität besessen, wie denn derselbe auch in den verschiedenen Glaubensregeln *) und in den Schriften, Doxologien, Gebeten der ältesten Kirchenlehrer allenthalben wiederklingt, nur noch nicht in explicirter Form. Auch Luther findet ihn darin: „Und ist also auf's kürzeste in diesem apost. Bekenntniß gefasset, beide, die Einigkeit des göttlichen Wesens, daß wir glauben einen einigen Gott, doch in drei unterschiedenen Personen, gleich wie solcher Unterschied auch in der heiligen Taufe angezeigt ist.“ Auslegung der drei Symbola u. Kirchenpost. Bd. 9, 29—31. Erlg. Ausg. Allerdings aber hat sich die Erkenntniß dieses Mysteriums allmählig entwickelt. Auf dem Wege eines organischen Fortschritts ist die Kirche zu immer vollständigerem Verständniß und bestimmterer Fassung desselben gelangt; und diese Fortbewegung hatte ihren Ausgangspunkt speciell in dem Glauben an die Person

---

*) Vgl. Hahn, S. 69.

des historischen Christus, welcher ja auch das Centrum des Apostolischen Symbolums ist.

§. 13.

Es fragt sich nun weiter, ob diesen Bestimmungen objective Realität zukomme, näher, ob das Verhältniß des Unterschiedes und der Einheit in Gott, wie es sich uns ergeben hat, ein an sich seiendes sei?

Das ist die Frage nach der immanenten Trinität. Wir antworten zunächst auf Grund des Obigen: Die Gemeinschaft, in der wir durch den Glauben an Christus mit Gott stehen, hat den objectiven Bestand jener Verhältnisse in Gott so wesentlich zur Voraussetzung, daß wir keines ihrer Momente aufgeben können, ohne damit diesen Glauben selbst aufzugeben. Gibt man nämlich die wesentliche Einheit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes auf, so ist es entweder um die einheitliche Causalität unseres Heils geschehen und der Eine Gott zertheilt sich in drei Götter, oder um die Gottheit des Mittlers; denn ist er nicht wesentlich eins mit Gott, nicht miteinbegriffen in die Eine absolute Persönlichkeit, so sinkt er zu einem blosen Menschen herab, und damit hat sowohl die geschichtliche Thatsache der Erlösung als die währende Vertretung der Erlösten bei Gott ihre Wahrheit verloren. Gibt man hingegen den immanenten Unterschied zwischen Vater und Sohn auf, so hat man jedenfalls den Fortbestand der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, welche diesen Unterschied zur Voraussetzung hat, und damit wieder den objectiven Grund verloren, auf dem die währende Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott, ohnerachtet unserer fortwährenden Sünden, beruht; wir haben dann höchstens einen historischen Christus, der, einmal da gewesen, aufgehört hat für uns zu existiren und zu leben; jenes durch unseres vorigen §., welches das Centrum unseres thatsächlichen Verhält-

nisses zu Gott bildet, fällt dahin, und damit ist der Selbstgewißheit und Freudigkeit des Glaubens, wie sie sich in den Worten des Apostels und in dem Bekenntniß aller Gläubigen: „Wer will verdammen, Christus ist hie, der gestorben ist, ja vielmehr der auch auferstanden ist, welcher ist zur Rechten Gottes und uns vertritt", ausspricht, — dieser Freudigkeit ist die Wurzel abgeschnitten. Derselbe Fall tritt aber ein, wenn man die Persönlichkeit des heiligen Geistes daran gibt. Denn dann bleibt nichts übrig, als das, was wir seine Immanenz in unsern Herzen (und in der Gemeinde) nannten, mit dem Leben Christi zu identificiren, womit sich eo ipso die selbstständige, gottmenschliche Persönlichkeit des letztern, und also auch sein Unterschied vom Vater wiederum auflöst. Damit kehren nicht nur die oben ausgesprochenen Folgen auf's neue zurück, sondern es ist zugleich der christlichen Hoffnung ihr Ziel genommen. Von einem Zuge des heiligen Geistes zum Sohne, von einer Vertretung des heiligen Geistes bei Gott in den Herzen der Gläubigen, von einer künftigen vollkommenen Gemeinschaft mit Christo kann im eigentlichen Sinne keine Rede mehr sein; die ganze Realität der christlichen Erfahrung droht sich in einen blosen Subjectivismus zu verflüchtigen, womit dann weiterhin auch die Bedeutung der Gnadenmittel verschwindet. Und so müssen wir denn sagen: der objective Bestand des trinitarischen Verhältnisses ist die nothwendige Voraussetzung unseres Verhältnisses zu Gott, unserer persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Wir können diese nicht festhalten ohne jenes.

Voraussetzung für unser Verhältniß zu Gott ist jedoch die immanente Trinität nicht im Sinne eines blosen Postulates, das nur wir zu setzen genöthigt wären, sondern, was wohl zu beachten, als der objective Realgrund desselben. Es handelt sich ja hier keineswegs um subjective Consequenzen, sondern um thatsächliche Beziehungen zwischen uns und Gott,

mithin auch nicht blos um Verhältnisse des Christen zu Gott, sondern um wirkliche Verhältnisse und Verhaltungsweisen Gottes zu dem Christen, um Thätigkeiten Gottes auf ihn und in ihm. Gerade auf diesen lebendigen Beziehungen Gottes zu uns beruht unsere Gemeinschaft mit ihm; erstere sind die causa efficiens der letztern. Nun ist es aber die Natur dieser Beziehungen, daß sie nicht wirkliche sein können, daß sie überhaupt gar nicht sein können, wenn ihnen nicht eine immanente Beziehung Gottes zu sich selbst entspricht, wenn nicht ein realer Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist ihnen zu Grunde liegt. Die Selbstbezeugung Gottes an uns geht durch eine unterschiedliche Beziehung Gottes zu sich selbst hindurch, oder vielmehr, es vollzieht sich darin unmittelbar ein gegenseitiges Verhältniß der Drei in Gott. Indem uns der Vater im Sohne, um des Sohnes willen, sein gnädiges Wohlgefallen zuwendet, unterscheidet er sich selbst von dem Sohne; indem uns der Sohn beim Vater vertritt, stellt er sich ihm als ein Anderer gegenüber; indem der heilige Geist Christum in uns verklärt und durch ihn uns zum Vater führt, distinguirt er sich von beiden. Wir haben also hier immanente Akte, reale Unterschiede. — Und welcher Art sind diese Unterschiede? Offenbar solche, in denen sich ein Verhältniß zwischen Ich und Du, ein gegenseitiges Wollen, Erkennen, Lieben vollzieht. Daß uns der Vater im Sohne als Versöhnte schaut und liebt, involvirt unmittelbar dieß, daß er den Sohn selbst schaut und liebt, daß dieser also das nächste Object seiner Liebe ist, und so auch umgewandt, daß der Sohn den Vater liebt u. s. w. Wollen, lieben, erkennen aber sind persönliche Akte, auf persönlichem Unterschiede beruhend. Von hier aus erwächst uns nun die volle Berechtigung, ja vielmehr die Nöthigung zu dem Schlusse: daß das was die Namen Vater, Sohn und Geist aussagen, nicht aufgehen könne in dem Verhältniß Gottes zu uns, sondern daß Gott an sich in ei-

nem Verhältniß zu sich stehen müsse, kraft dessen er als Vater, Sohn und Geist eben so von sich selbst persönlich unterschieden, als wesentlich mit sich eins ist. Ist nun dieß Verhältniß ein an sich seiendes, so kann es auch nicht erst geworden sein durch die Beziehung auf die Welt, nicht erst entstanden sein mit seiner Manifestation in der Zeit und also auch nicht mit der geschichtlichen Thatsache der Erlösungsthätigkeit des Menschen Jesus, welcher der Sohn Gottes ist; es muß vielmehr in die Tiefen der göttlichen Ewigkeit zurück- oder vielmehr aus ihr heraus-gehen, es muß ein vor- und außerzeitliches sein. Daraus folgt aber, daß auch Christus, obwohl in die Gemeinschaft der Gottheit aufgenommen, doch nicht sofern er an der menschlichen Art, welche die gewordene ist, participirt, ein Faktor jenes ewigen Verhältnisses sei, sondern sofern er göttliche und ewige Persönlichkeit ist. Wäre es anders, so hätte entweder die göttliche Trias selbst einen zeitlichen Anfang genommen (nämlich mit der in der Zeit erfolgten Menschwerdung Gottes in Christo), oder die menschliche Art wäre ein Moment des Göttlichen, das Menschsein die wesentliche Existenzform Gottes, welches der pantheistische Irrthum ist. Wir haben es also hier mit rein innergöttlichen ewigen Verhältnissen zu thun. Und zur Bezeichnung derselben wüßten wir keinen bessern Ausdruck als den kirchlichen: Unus Deus in Trinitate et Trinitas in Unitate.

So öffnet uns die Entwicklung des thatsächlichen Verhältnisses, in dem wir als Christen zu Gott stehen, den Blick auf eine **immanente** Trinität, als auf den Hintergrund der ökonomischen.

**Der Schriftbeweis** ist auch hier wieder zunächst aus den Thatsachen der Heilsgeschichte zu führen. Gehen wir abermal auf sie zurück.

1) Da zeigt sich vor Allem, daß der Vater nicht erst durch die Sendung des Sohnes zum Vater, der Sohn nicht erst

durch sein Eingehen in das Fleisch zum Sohne geworden sei. Vielmehr setzen diese geschichtlichen Vorgänge das Vater- und Sohnverhältniß voraus. Diese Voraussetzung liegt zum Grunde der wiederholten Aussage des Erlösers: „Der Vater hat mich gesendet; Ich bin vom Vater ausgegangen und kommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" Joh. 3, 16. 6, 33. 6, 38. 12, 49, insbesondere den apostolischen Stellen Röm. 8, 32. Gal. 4, 4: ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὑτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός ꝛc. ꝛc.; denn hier wird überall der Gesendete schon vor der Sendung als Sohn gedacht. Ist dem so, wie ich überzeugt bin, dann berechtigen uns schon diese Namen zu dem Schlusse, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters urständet, an ihm das Prinzip seiner selbst hat, und eben von wegen dieses wesentlichen Verhältnisses heißt er der Sohn κατ' ἐξοχήν, der Eingeborne, ὁ μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός: Joh. 1, 14 u. 18. 3, 16. Denn das μονογ. π. τ. π. will an der ersten Stelle das Verhältniß bezeichnen, auf dessen Grund in dem Menschgewordenen die göttliche und als solche ewige Herrlichkeit erscheint, an der zweiten das Verhältniß, auf dessen Grund hin er alleine den Vater geschaut hat, in der dritten: auf dessen Grund seine Sendung in der Welt der wunderbarste Beweis der Liebe Gottes ist. Jedes dieser Momente setzt aber nicht nur die Präexistenz dieses Subjectes vor der Sendung und Menschwerdung, sondern ein Verhältniß desselben zum Vater voraus, kraft dessen er, der Sohn, einerseits über die, welchen er die Kindschaft vermittelt (v. 12), unendlich erhaben, andrerseits mit Gott Eines Wesens ist. Werden nun jene zu Kindern Gottes durch eine Geburt aus Gott (v. 13), so muß auch Er — das liegt in dem μονογενὴς — vermöge einer Geburt aus Gott der Sohn Gottes in jenem eminenten und wesentlichen Sinne sein. „Gott hat viele Söhne und Kinder, aber nur einer ist der eingeborne. Die andern werden allzumal Söhne durch

diesen eingeborenen Sohn, welcher unser Herr und Gott ist, den er in der Gottheit von Ewigkeit gezeugt hat" Luther, 46, 19. Brenz, Katech. 104 (ed. Schulze). Dasselbe besagt der prägnante Ausdruck ἴδιος υἱός Röm. 8, 30, der mit μονογενής dem Sinne nach identisch ist, und auch das πρωτότοκος Kol. 1, 15 gehört hieher, sofern es nicht nur den Sohn den vor allem Geschaffenen vorhandenen, sondern, im Gegensatz dazu, den Gezeugten nennt; nicht geschaffen, wie Alles übrige, sondern geboren aus dem Wesen Gottes. Vgl. Meyer und Theodoret: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Und diese Wahrheit wird dadurch gar nicht alterirt, daß nach Luc. 1, 25 das von Maria geborne Heilige deshalb Sohn des Höchsten genannt werden soll, weil es unter Vermittlung des heiligen Geistes empfangen ist. Denn in dieser zeitlichen Geburt bildet sich nur die ewige ab. Der, welcher an sich und also schon zuvor Sohn Gottes ist, führt auch als der Menschgewordene denselben Namen *).

Bezeugen schon die oben angeführten Stellen ein Sein des Sohnes bei dem Vater vor seiner Erscheinung im Fleisch, so noch bestimmter Joh. 8, 42: ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω, Joh. 16, 28 und 6, 62: „Wie, wenn ihr sehen werdet des Menschensohn dahin zurückkehren ὅπου ἦν πρότερον", ebenso die Versicherung desselben, „er rede, was er bei dem Vater gehört und geschaut habe", Joh. 3, 11. 3, 31—35. vgl. 13, 3: ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει. Dieses Verhältniß des Sohnes zum Vater reicht nun aber bis in die Vorgeschichte Israels zurück, Joh. 8, 58, und 1. Kor. 10, 4. 5, wozu Luther in der Erklärung der letzten Worte Davids: „Hieraus folget gewaltiglich und unwidersprechlich, daß der Gott, der das Volk Israel aus Aegypten und durch's rothe Meer geführt, in der Wüsten durch die Wolkensäule und Feuer-

*) Vgl. dagegen Hofmann S. 114.

säule geleitet, mit Himmelsbrod genähret, und alle die Wunder gethan, so Moses in seinen Büchern beschreibet, item, der sie in's Land Canaan bracht, und drinnen Könige und Priesterthum und Alles gegeben hat, sei eben der Gott, und kein ander, denn Jesus von Nazareth, Marien der Jungfrauen Sohn, den wir Christen unsern Gott und Herrn nennen, den die Juden gekreuziget haben, und noch heutiges Tages lästern und fluchen, wie Jesaia 8 sagt: Sie werden in ihrer Angst fluchen ihrem Könige und ihrem Gott." Bd. 37, 57; es reicht über die Geschichte bis auf den Anfang der Dinge zurück, ja bis in die Ewigkeit hinein, Joh. 17, 5: *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*, und das *ἐν ἀρχῇ*, Joh. 1, 1. Denn wenn dies auch — was ich nicht glaube — den Weltanfang bezeichnen und nur aussagen sollte, daß der *λόγος* schon damals war, so liegt doch implicite die Ewigkeit darin; der Weltanfang ist ja der Anfang der Zeiten, das Vorweltliche, das Ewige. Es muß also ein außerzeitliches, ewiges Verhältniß sein. (Vergl. Luther, Predigt über Joh. 1, 1—14. Bd. 10. Bd. 15, 142: „Im Anfang ist so viel gemeint, als ewig außer Zeit und Kreatur.") Als ewiges ist es aber auch ein Verhältniß persönlichen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn. Dies bezeugt die Schrift theils dadurch, daß sie den Sohn als den Vermittler der Weltschöpfung bezeichnet, — durch ihn sei Alles geworden, durch ihn habe Gott die Welt gemacht Col. 1. 15. Hebr. 1, 2. 3. („So Gott durch ihn die Welt gemacht hat, so muß derselbige Gott, der durch ihn die Welt gemacht hat, nicht der sein, durch welchen er die Welt gemacht hat, und folget, daß zwei Personen sein müssen, der Vater und Sohn unterschiedlich", Luther); theils sagt sie es ausdrücklich Joh. 1, 1. 2, wo das zweimalige *πρὸς τὸν θεόν* den ewigen *λόγος*, der hier als persönliches Subject gedacht ist, bestimmt von Gott unterscheidet und diesen persönlichen Unterschied als einen ewigen setzt, v. 2. „Und ist wohl zu merken, daß der Evangelist so hart dringt auf das Wörtlein

bei." Luther. Das πρὸς bezeichnet die lebendige Beziehung. Als ein Verhältniß persönlichen Unterschiedes ist es endlich auch ein Verhältniß wesentlicher Gemeinschaft; der Sohn participirt vor Grundlegung der Welt an der δόξα des Vaters Joh. 17, 4, er besitzt die μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6 *), er war schon damals Object der Liebe Gottes Joh. 17, 25, er heißt als der ewige Logos θεός Joh. 1, 1 **). — Wir entnehmen dem

*) Die Erklärung dieser Stelle folgt später.

**) „Der Evangelist — sagt Delitzsch — nimmt seinen Ausgangspunct höher als alle seine Vorgänger und schwingt sich von der zeitlichen ἀρχή des Evangeliums zu dessen ewiger ἀρχή empor. Sein λόγος beginnt nicht mit Johannes dem Täufer, nicht mit Abraham; er hat einen beiden vorausgehenden, vorweltlichen Ausgang seiner Geschichte: auf das Prädikat fällt aller Nachdruck in den drei Sätzen, mit denen der Evangelist beginnt, wegen der Gegensätze, die er im Sinne hat. Der λόγος, den er verkündigen will, ist zwar in der Zeit erschienen, aber er war im Anfang, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος; zeitlich erschienen ist er in Beziehung zu den Menschen getreten, aber uranfänglich präexistent stand er in Beziehung zu Gott, ἦν πρὸς τὸν θεόν; in Beziehung tretend zu den Menschen ward er Fleisch, aber in uranfänglicher Beziehung zu Gott stehend war er Gott, θεὸς ἦν ὁ λόγος. — Die Einsicht in diese Gegensätze ist die Lösung aller exegetischen Fragen, welche v. 1 uns aufgibt. 1) Hat ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος zu seinem Gegensatze die geschichtliche zeitliche Erscheinung des Logos, so ist es Aussage seiner vorweltlichen, ewigen Präexistenz, und ἐν ἀρχῇ bezeichnet nicht den Schöpfungsanfang, auf welchen alles Gewordene zurückgeht, sondern den jenseit des Schöpfungsanfanges liegenden anfangslosen Anfang des Seins überhaupt. Das ἐν ἀρχῇ des Evangelisten ist, wie schon v. 1 erwarten läßt, jenseitigeren Sinnes als das „im Anfang" der Genesis. 2) Hat καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν zu seinem Gegensatze den Wechselverkehr, in welchem der zeitlich Erschienene zu den Menschen getreten ist, so sagt der Evangelist deshalb nicht παρὰ τῷ θεῷ, sondern, wie auch 1. Joh. 1, 2.,

Bisherigen das Resultat: Das Verhältniß persönlichen Unterschiedes und wesentlicher Einheit, in welchem der historische Chri-

---

πρὸς τὸν θεόν, weil sein Gedanke der ist, daß der Logos, ehe er ein Mensch mit Menschen verkehrte, im Wechselverkehr mit Gott stand; πρὸς c. acc. bezeichnet die Bewegung wohin, dann die lebendige Beziehung. Das Wort setzt einen Sprechenden voraus; dieser Sprechende ist Gott; das Wort ist hervorgegangen aus der stillen unendlichen Tiefe Gottes, der ewige Urgrund Gottes hat sich darin in Licht und Leben aufgeschlossen, er hat es aus sich herausgesetzt, so aber, daß es innerhalb des göttlichen Wesens und Lebens verbleibt und in lebendiger Rückbeziehung zu Gott steht; παρὰ τῷ θεῷ könnte nur ein unlebendiges und geschiedenes Beieinander bezeichnen, aber πρὸς τὸν θεόν bezeichnet die bleibende wechselseitige Bezogenheit des Wortes auf die Sprechenden, die beständige Zurückbewegung desselben aus der Gegenständlichkeit zu seinem Ursprung. 3) Hat καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος zu seinem Gegensatz die zeitanfängliche Fleischwerdung des Logos, so ist der Sinn des Evangelisten, daß der Logos Gott war, ehe er Fleisch wurde. Dieser Satz ist die nothwendige Folge des vorigen. Hat der Logos, ehe es einen Bereich des Gewordenen gab, den raumlosen Ort seines Daseins im Bereiche des göttlichen Selbstlebens gehabt, so war er θεός. Der Evangelist sagt nicht ὁ θεός, weil er den Sprechenden und das Wort, das in jenem urständet, unterscheiden will; aber er sagt auch nicht θεῖος, sondern θεός, weil dem Wort nicht blos Wesenseinheit, sondern auch Fürsichsein zukommt; das Wort war nicht blos ein Göttliches, das ὁ θεός an sich hatte, sondern es war göttliche Person, die ὁ θεός bei sich hatte und die selbstlebendig ihrem selbstlebendigen Ursprung zugekehrt blieb. Es ist ein aufsteigender Stufengang: vor dem zeitanfänglichen Dasein ein uranfängliches, vor dem an die Menschen hingegebenen ein innergöttliches, vor dem menschlich-persönlichen ein göttlich-persönliches. In allen drei Aussagen steht der Evangelist, wie das ἦν zeigt, auf dem Boden der Heilsgeschichte und nimmt von da seinen Aufschwung zu dem ewigen Wann und Wo und Wer des

stus nach §. 12 zum Vater steht, hat nicht erst mit seiner Erscheinung in der Welt begonnen, sondern ist ein vorzeitliches, ewiges, innergöttliches. — Keineswegs aber folgt aus den angeführten Stellen, daß derselbe von je Mensch gewesen; dem widerspricht entschieden der Zusammenhang von Joh. 1, 1. mit V. 14, das ἐφανερώθη ἐν σαρκί 1. Tim. 3, 16. Gal. 4, 4. Hebr. 2, 14. Die Ausdrucksweise in Kol. 1, 15 aber erklärt sich einfach aus der Tendenz der Stelle; sie will die Identität des Menschgewordenen und Verherrlichten mit dem Weltschöpfer aussagen, darum benennt sie ihn nach seinem gegenwärtigen Zustand. (Vgl. Wiesinger).

Werfen wir noch einen Blick auf das Alte Testament. Es ist die durchgängige Anschauung des Neuen, daß in dem Menschen Jesus derselbe erschienen sei, der sich dort als Jehova, als den der da kommen will, verheißt, und dessen Zukunft von Israel gehofft und erfleht wird. Dieses Seufzen des Volkes Jes. 63, 19ᵇ hat seine nächste Antwort in der Zusage des Herrn: „Siehe ich komme" Jes. 40, 9. 10. Sach. 2, 14 (10), und diese Zusage findet ihre Verwirklichung in dem ἐγώ εἰμι des Menschgewordenen, Joh. 8, 18. 19. 24, ihre schlüßliche Erfüllung in der Zukunft seiner Herrlichkeit, Offenb. 22, 7. 12. Vgl. auch Jes. 8, 13. 14 mit 1. Petr. 2, 8., Sach. 12, 10 mit Joh. 19, 37., Jes. 40, 11 mit Joh. 10, 11. 12. Was Jehova bei Jes. 44, 6 von sich sagt, vindicirt sich der verherrlichte Men-

---

zeitlich und menschlich Erschienenen. Es ist dem Evangelisten durchaus nicht um philosophische Entwicklung der metaphysischen Verhältnisse zu thun, die er ausspricht. Wie viel hätte er aus seiner Liebesgemeinschaft mit dem Erschienenen und dem Verklärten darüber sagen können! Aber es genügt ihm, mit drei ebenso schlichten, als majestätischen und geheimnißtiefen Sätzen die ewigen übergeschichtlichen Präcedenzien der Heilsgeschichte angedeutet zu haben". —

schensohn Offenb. 1, 8. 17. 22, 13. Daraus erklärt sich nicht blos die Citationsweise des Hebräerbriefs, z. B. c. 1, 10—12. Psalm 102, 26—28*), sondern überhaupt die Art, wie die Neutestamentliche Schrift das Alte Testament gebraucht, daraus der Zusammenhang der beiden Oekonomien, und erwächst uns die Berechtigung, was dort von Jehova gesagt ist, auf Christus anzuwenden. Hier also der vollständigste Beweis für seine Gottheit. Aber sein persönlicher Unterschied vom Vater? Er ist dort zwar nicht in derselben Weise ausgesprochen, aber er latitirt in dem Unterschiede zwischen einer verborgenen und offenbaren Seite Gottes, wie er durch das Alte Testament hindurchgeht und in der Personification des Wortes Ps. 33, 9. Ps. 107, 20. 147, 15, in den Theophanien Exod. 33, 17—23. 34, 5 ff., insbesondere in dem Mal'ach Jehova**), ob in der salomonischen Weisheit, bin ich ungewiß, sich ausprägt. Es ist dieß nicht etwa ein Unterschied zwischen Jehova und Jehova, sondern zwischen Gott und dem Namen

*) Um dieses Citat zu verstehen, muß man mit V. 26 ff. die V. 13—17 desselben Psalms vergleichen.

**) Aus Genes. 48, 15, 16, wo Mal'ach J. Apposition zu Elohim ist, ergibt sich mir, daß sämmtliche Theophanien durch die ganze Patriarchengeschichte hindurch auf den Mal. J. zurückgehen, und schon deshalb kann ich ihn für einen geschaffenen Engel nicht halten. Wie sollte denn Jakob von einem Engel den Segen über sein Volk herabrufen (16); und wie sollte ein Engel so in Jehovas selbsteigenem Namen reden und handeln können und dürfen, wie z. B. Exod. 3, 1—7. Auch sonst wo des Mal. gedacht wird von Gen. 16, 7 ff. an ist Jehova selbst das redende und handelnde Subject. Dabei verkenne ich die Schwierigkeiten, die meiner Ansicht aus spätern A. und N. Testament. Stellen erwachsen, nicht; sie scheinen mir aber bei der elastischen Bedeutung des Wortes M. doch nicht so stark, daß sie sich nicht beseitigen ließen. Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage vgl. Delitzsch, Comment. zur Genesis 330 ff.

Gottes, zwischen seinem tiefinnersten, unschaubaren Grunde und seiner sich manifestirenden Herrlichkeit (כָּבוֹד), vergleichbar dem Verhältniß des θεὸς ἀόρατος zu dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1, 15, worauf indessen hier nicht weiter eingegangen werden kann. „Es liegt das Erz noch halb in der Grube". Luther.

Wie nun jenes Verhältniß zwischen Vater und Sohn über die Zeit in die Ewigkeit zurück geht, so auch in sie hinaus. Die selbstständige Persönlichkeit des menschgewordenen Sohnes endigt mit seinem irdischen Dasein nicht; er bleibt, was er ist εἰς τοὺς αἰῶνας, lebend in der Herrlichkeit des Vaters, Röm. 6, 9. 10. Hebr. 13, 8, ewiger Vertreter der Erlösten bei dem Vater, Hebr. 7, 25, ewiger Gegenstand ihres Preises, ihr Herr und Gott. Ja er wird gerade von der Auferstehung an der Welt als solcher offenbar und verkündigt, Ap. Gesch. 2, 22—26. Röm. 1, 4, wie denn die meisten der oben S. 53 angeführten Stellen die Person des gegenwärtigen, verherrlichten Christus zunächst im Auge haben.

Während also das immanente Verhältniß zwischen Vater und Sohn a parte ante als ein Verhältniß Gottes zu Gott bestand, besteht es von der Menschwerdung an als Verhältniß Gottes zu dem Menschen Jesus (dem Gottmenschen) fort. Einen direkten Aufschluß über das innere Wesen dieser Verhältnisse gibt uns die Schrift nicht.

2) Den heiligen Geist betreffend, so könnte es auf der einen Seite scheinen, als ob Stellen, wie Röm. 8, 9. 10. 11. Gal. 2, 20, vgl. mit Röm. 8, 14; Eph. 3, 17 vgl. mit Gal. 4, 6, welche die Immanenz Christi im Herzen der des heiligen Geistes gleichsetzen (Christi Geist in uns = Gottes Geist in uns), als ob solche Stellen den währenden Unterschied beider gefährdeten. Dieß ist jedoch nur ein Schein. Denn zunächst ersieht man aus Joh. 14, 23, daß die simultane Einwohnung des Sohnes und des Vaters in uns den gegenseitigen Unterschied zwischen ihnen keineswegs aufhebt, vielmehr sagt hier

Christus: wir werden Wohnung bei ihm machen. Dasselbe muß dann aber auch von dem Verhältniß des Sohnes und des Geistes gelten. Dazu kommt, daß die Schrift ausdrücklich den Fortbestand der selbstständigen Persönlichkeit Christi im Unterschied vom heiligen Geiste lehrt. Er sendet den Geist als der Erhöhete Ap. Gesch. 2, 33, Er bleibt im Himmel bis zu seiner Wiederkunft am Ende Ap. Gesch. 3, 21 (ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι)*), während der von ihm ausgehende Geist in der Gemeinde waltet. Durch die ganze Verheißung Joh. 14, 3 ff. klingt dieser Gedanke durch; denn sie redet einerseits von einem Hingang und von einer Wiederkunft des Herrn zu den Seinen, wodurch ihre Gemeinschaft mit ihm und ihre Seligkeit in ihm eine vollkommene werden wird — womit kaum etwas anderes gemeint sein kann, als seine sichtbare Wiederkunft in der Herrlichkeit, vgl. 14, 28. 16, 17; und sie verheißt andererseits, daß der von ihm gesendete Paraklet seine, des hingehenden, Stelle unterdessen an den Jüngern vertreten solle**). Auch werden wir nicht in das Bild des heiligen Geistes, sondern durch ihn in Christi Bild verklärt, welchen schließlich zu schauen, wie er ist, uns verheißen ist, 1. Joh. 3, 2. Das Alles aber setzt den währenden Unterschied des Sohnes und des heiligen Geistes voraus. Dieselbe Voraussetzung liegt auch noch einer andern Reihe von Stellen zu Grunde: so wenn es vom heil. Geiste heißt, daß er uns innerlich der Kindschaft versichere Röm. 8, 16. 26, von dem verherrlichten Christus aber, daß er im Himmel lebend uns bei Gott vertrete Hebr. 7, 25; von jenem, daß er den Gläubigen, als seinem Tempel, innewohne 1. Cor. 3, 16, von diesem, daß er das Haupt der Gemeinde sei. In dem Unterschiede zwischen Sohn und Geist ist aber der des Vaters von

*) Daß damit kein lokaler Einschluß gemeint sei, darüber siehe unten.
**) Vgl. die Auslegung dieser St. bei Hofmann S. 167 ff.

beiden mitgesetzt und wird auch 1 Kor. 2, 16 bezeugt, wenn es von dem πνεῦμα heißt, daß es verstehen lehre, was uns von Gott in Christo geschenkt ist.

Nach der andern Seite könnte Joh. 7, 38 u. 39: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, den Schein erregen, als beginne die Existenz des heiligen Geistes erst mit der Verklärung Christi. Allein es handelt sich hier offenbar nicht um das Sein, sondern um eine eigenthümliche Bestimmtheit des πνεῦμα. Denn besessen hat Christus den heiligen Geist offenbar schon vor seiner Verklärung, und zwar vom Anfang seines menschlichen Daseins an, als Prinzip seiner prophetischen Wirksamkeit Ap. Gesch. 10, 38 von der Taufe an Matth. 3, 16 Joh. 1. 32. ff. (μένει ἐπ αὐτῷ); und dieser selbige Geist erleuchtete auch schon die Propheten des A. Bundes, 1. Petr. 1, 11: τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, war überhaupt in den Frommen Israels reinigend, züchtigend, heiligend wirksam, z. B. Ps. 51, 12. 143, 10; er wird von dem widerstrebenden Volke erzürnt Jes. 63, 10. 11, und auch dort schon von Jehova unterschieden, z. B. Genes. 1, 2. Deut. 1, 34. Num. 11, 17. 1. Sam. 16, 13. Es ist der Geist des Herrn, der Geist des prophetischen und königlichen Amtes, der dem Messias im vollsten Maße innewohnen soll Jes. 11, 1. 42, 1. 61, 1 mit Luc. 4, 18. 19. Joh. 3, 34. In dieser Bestimmtheit, als den Geist Christi, der Christum in der Welt verklären wird, will er ihn senden, vgl. Joh. 16, 7: „Es ist euch gut, daß ich hingehe" u. s. w.; und nur insofern war er zuvor nicht. An sich ist er ewig, daher Hebr. 9, 14. πνεῦμα αἰώνιον. — Eben damit ist nun auch schon die Continuität und Identität des im A. und N. Bund wirksamen Geistes bewiesen und wird überdies durch Jes. 65, 2 vgl. mit Ap. Gesch. 7, 51 und Röm. 10, 21 bestätigt. —

Mehr als dieß lehrt uns die heilige Schrift direkt nicht,

aber es genügt, um uns zu überzeugen, daß dem geschichtlich-ökonomischen Verhältnisse des heiligen Geistes zum Vater und Sohn ein außerzeitlich-immanentes zu Grund liege.

3) Erst von hier aus empfangen nun die eigentlich trinitarischen Stellen: 2. Kor. 13, 13. 1 Petr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6 mit 1 Kor. 12, 3–6 ihr volles Licht. Es zeigt sich nicht blos, daß und warum unsere Gemeinschaft mit Gott auf einer dreifachen Causalität beruht, sondern daß die drei Prinzipien derselben, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, in einem immanenten Verhältnisse wesentlicher Einheit und persönlichen Unterschiedes zu einander stehen. Dieses innergöttliche Verhältniß ist der Grund der dreifachen ökonomischen Offenbarungsweise; daher auch Röm. 11, 36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, wozu Bengel: ex ipso, tanquam causa principe, per ipsum, tanquam disponentem, in ipsum, utpote ultimum finem. Der eigentliche locus classicus aber, die Tauffformel Matth. 28, 19, faßt die Summa alles Bisherigen zusammen, und ist insofern das bedeutendste Zeugniß für die Dreieinigkeit. Ihre Bedeutung liegt insbesondere darin, daß sie das schon anderswoher bekannte Verhältniß zwischen Vater und Sohn auch auf den heiligen Geist überträgt, und damit sowohl seine wesentliche Einheit mit beiden, als seinen persönlichen Unterschied von beiden lehrt. Sein Vorbild aber hat das Sakrament unserer Taufe an Christi eigener Taufe im Jordan, bei welcher sich der Geist auf ihn herabsenkt und die Stimme des Vaters bezeugt: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Resultat: Die heilige Schrift bestätigt das Ergebniß unsers §., aber sie führt uns auch, so weit wir sie bisher verglichen, nicht weiter.

Die kirchliche Entwicklung der Trinitätslehre bewegt sich, im großen Ganzen angesehen, durch dieselben Gegensätze hindurch, wie der Inhalt unseres §. Sie nimmt ihren Aus-

gangspunkt in dem Glauben an die Person Christi, als des Mittlers, der die abgefallene Welt zur Einheit mit Gott zurückgeführt, und in dem sich Gott zu diesem Zweck persönlich mit der Menschheit geeint hat. Dieser Glaube ist das Fundament der christlichen Kirche, ihr Lebensprinzip. Darum beweist sie ihn nicht erst; sie setzt ihn als Wahrheit voraus. In ihm hat sie unmittelbar die beiden Momente der Einheit und des Unterschiedes, der Gottheit und der selbstständigen Persönlichkeit Christi, und diese zwei Momente bilden die Dialektik der ganzen geschichtlichen Bewegung des Dogma. Anlaß dazu gaben die mannigfaltigen Häresien, die immer entweder das eine oder das andere dieser Momente aufhoben, sei es, daß sie es geradezu läugneten oder durch einseitige Hervorhebung des andern negirten. Ihnen gegenüber macht dann die Kirche den Inhalt ihres Glaubens geltend und gewinnt so eine Reihe von Bestimmungen, in denen sie ihn, seinen wesentlichen Momenten nach, explicirt und symbolisch fixirt. Diese Kämpfe haben zunächst noch nicht die Trinität selbst, sondern ihre Basis, das Verhältniß Christi zu Gott, zum Gegenstande. Hatte der Ebionismus die wahre Gottheit Christi geläugnet und ihn auf eine Stufe mit den Propheten des A. Testaments herabgesetzt, so gefährdete der sogenannte Monarchianismus den persönlichen Unterschied, indem er das Göttliche in Christo als eine Erscheinung der in sich unterschiedslosen Gottheit im Fleische faßte und damit zugleich die Wahrheit seiner menschlichen Natur bedrohte. Unter den Kämpfen mit diesen Richtungen und nicht ohne mannigfache Schwankungen (Logoslehre, Subordination) hatte die Kirche sowohl die wesentliche Gottheit des Erlösers (die man zunächst mit dem Ausdruck Logos bezeichnete), als auch die selbstständige Hypostase des Logos unwandelbar festgehalten, vertheidigt und ihren Unterschied vom Vater als einen ewigen, in das Wesen der Gottheit selbst fallenden bestimmt. (Irenäus, Origenes; ewige Zeugung). Mit diesem großen Schritt —

man kann ihn ganz wohl einen syllogismus fidei nennen — war die dogmatische Basis für die Ausbildung der Trinitätslehre gewonnen. Und hier treten nun jene beiden Gegensätze, von denen der eine einseitig das Moment der Einheit, der andere das des Unterschiedes festhält, auf's neue heran und entwickeln im Sabellianismus und Arianismus ihre volle Consequenz: zwei Häresien, die von da an in mannigfachen Formen durch alle folgenden Zeiten hindurchgehen und ihre jüngste Ausprägung, letzterer im vulgären Rationalismus, ersterer in den pantheistischen Christologien der Gegenwart, gefunden haben. In dieser universalen Bedeutung kommen sie hier in Betracht.

Der Sabellianismus denkt sich das Wesen Gottes als die abstrakte Einheit, welche schlechterdings keinen Unterschied in sich zuläßt. Deshalb negirt er den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist. Zwar, in der Offenbarung nach außen, läßt er die Monas sich zur Trias entfalten (*ἡ μόνας πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*); da tritt sie in drei auf einander folgenden Formen auf: als Vater zum Behuf der Schöpfung oder Gesetzgebung*), als Sohn zum Behuf der Erlösung in dem Menschen Jesus, als heiliger Geist zur Heiligung und Vollendung der Gemeinde. Also eine Offenbarungstrinität. Aber dieser Unterschied fällt durchaus nicht in das göttliche Wesen; nach Innen hin sind die Drei nicht real verschieden, sondern nur nominell. Es sind nur drei verschiedene Erscheinungs- und Wirkungsweisen derselben Einen Gottheit. Da kommt es also erst mit und an der Welt zu einer Art von Trinität, und diese Trinität ist nichts anderes, als ein phänomenologischer Prozeß, in welchem jene unterschiedslose Einheit sich zu drei verschiedenen Phasen gestaltet und aus jeder derselben sich wieder

---

*) Dorner hat es wahrscheinlich gemacht, daß Sabellius die Weltschöpfung der trinitarischen Entfaltung habe vorausgehen lassen. Doch hat ihn Hilarius de Trin. VII, 39 anders verstanden.

in sich zurücknimmt, dergestalt, daß je das folgende Prosopon das vorangehende aufhebt und an dessen Stelle tritt, bis am Ende die Bewegung in den Anfang zurückkehrt. — Dabei finden dann wieder mannigfache Modificationen statt, je nachdem sich diese Theorie mehr spekulativ, oder mehr rationalistisch gestaltet.

Der Arianismus hingegen hält sich eben so einseitig an das Moment des Unterschieds. Zwar theilt er mit dem Sabellianismus denselben Gottesbegriff, aber während dieser den persönlichen Unterschied der Drei in die Einheit des Wesens auflöst, schließt der Arianismus den Sohn und den Geist von der substanziellen Einheit mit dem Vater, dem er die Gottheit ausschließlich vindicirt, aus. So macht er beide zu untergeordneten Wesen und versetzt sie in die Sphäre der Kreatur. „Der Sohn ist nicht ungezeugt, daher auch nicht gleich ewig mit dem Vater, sondern geworden mit oder vor der Zeit, ἦν ὅτε οὐκ ἠν· nicht aus dem Wesen, sondern durch den Willen des Vaters wie alles Andere, aus Nichts ἐκ τῶν οὐκ ὄντων hervorgebracht, also auch nicht in Wahrheit Gott, nicht gleichwesentlich dem Vater, sondern ξένος κατ' οὐσίαν, ein Geschöpf. Und eben so der heil. Geist". — Dabei nennt der Arianismus den Sohn gleichwohl Gott, aber dieß geschieht nur im uneigentlichen Sinne. Es ist die ethisch-kreatürliche Richtung seines Willens, die moralische Gemeinschaft, die ihn mit dem Vater verbindet und um derentwillen ihn dieser mit einer höheren Würde begnadigt hat; dem Wesen nach bleibt er außergöttlich. Deshalb kennt er auch den Vater nicht vollkommen, ja nicht einmal sich selbst. Was ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheidet, ist eigentlich nur dieß, daß er das erste derselben ist, hervorgebracht, um den andern das Dasein zu vermitteln. Und auch diese Bestimmung hebt ihn nicht über die Kategorie der Kreatur empor, denn er ist auch darin nur das Werkzeug der göttlichen Macht, nicht sie selbst.

Im Kampf gegen diese beiden Häresien hatte nun die christliche Kirche ihren Glauben an die Trinität zu bewähren, und

es war ein heißer Kampf, um so schwerer, als der Theologie jener Zeit von dem vorigen Jahrhundert her noch manche Halbheiten anhafteten. Aber die Kirche ließ sich nicht irren. Indem sie auf ihrem Fundamente, auf dem Glauben an den Gottmenschen unwandelbar stehen blieb und von da aus gegen beide argumentirte, überwandt sie nicht nur beide, sondern brachte sich selbst erst den Inhalt der Trinitätslehre zum vollen und allseitigen Bewußtsein. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die ganze Argumentationsweise der Väter darzulegen, um so weniger, als wir darüber in den gelehrten Arbeiten von Baur und Meier eine fast erschöpfende Darstellung besitzen. Wir heben vorzugsweise die praktisch-religiösen Momente hervor und begnügen uns, die übrigen nur kürzer zu berühren.

Gegen den Sabellianismus machte man den Unterschied der Namen „Vater, Sohn und Geist“ und der darin liegenden Verhältnisse und Werke, die Taufformel, besonders die Stellen Joh. 1, 1 u. 2. 8, 16. 18. 14, 9. 10. 11. 16, 17 geltend; man hielt ihm vor, daß er durch seine Lehre von den Prosopen nicht nur die Gottheit in die Zeit verflechte und in einen Prozeß der Ausdehnung und Zusammenziehung verwickle, was ihre Absolutheit gefährde (Athan. Orat. cont. Ar. IV, 13. 14. 22. 25. Hilarius de Tr. VII: mimis theatralibus ludit), sondern, daß er damit die ganze Heilsökonomie alterire: „Da nämlich nach ihm der Vater zum Sohne wird*), so höre mit dem sich Zurückziehen des Sohnes auch der Vater auf zu sein — und so habe man ein Christenthum ohne Vater und Vaterschaft; andrerseits bleibe der Sohn ein bloser Name und verschwinde gleich dem Geiste, sobald er seinen Beruf erfüllt. Damit aber gehe dann auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben wird, und mit ihr der bleibende Segen der Erlösung, wieder zu Grunde, die ganze Heilsoffenbarung verliere ihre objective Wahrheit, sie werde zu

*) Was freilich eine ungenaue Angabe der Sabell. Lehre ist.

einem blosen Spiele, und schließlich kehre die gesammte Schöpfung mit dem Logos in Gott zurück. Dann sei wieder jenes tiefe Schweigen, wie im Anfang d. h. Gott allein" (Athan. c. Ar. I, 29. IV, 2. 12. 25). Sollte auch letzteres nicht völlig zutreffen — daß Sabellius die Persönlichkeit des Sohnes läugne und ihn zu einem verschwindenden Moment der Offenbarung herabsetze, das war immer der Hauptvorwurf der Kirchenlehrer. „Ignorat, sagt Hilarius von ihm, filii sacramentum, ignorat filium, subsistentem ante saecula (de Trinit. I. p. 4); damit aber zerstöre er zugleich den Glauben an den Einen wahren Gott; denn dieser schließe den Glauben an den Sohn mit ein. Wie es im Begriff des Vaters liegt nicht ohne den Sohn zu sein, so im Begriff des Sohnes vom Vater gezeugt zu sein, ein Anderer als der Vater, obwohl in dem Vater und wesentlich mit dem Vater eins". Neque enim Pater vocari possit, qui Filio caret, nam si filio aliquando caruit, pater certe non erat. . . Non unum Deum pie dicere possumus praedicare, si s o l u m, quia non erit Dei filius in solitarii fide (weil der Glaube an eine abstrakte Einheit Gottes den Glauben an den Sohn ausschließt), a. a. O. VII, p. 39. „Die Sabellianer sind aus dem Begriff des Sohnes zu widerlegen, die Arianer aus dem Begriff des Vaters". Athan. c. Ar. IV, 2. 3. Sofern nun Sabellius diese abstrakte Einheit lehrt, wird sein System geradezu als Rückfall in den Judaismus bezeichnet. „Sabellianismus — sagt Basilius — ist Judaismus und bedient sich nur des Vorwandes der christlichen Religion; denn wer einen und denselben Gegenstand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geist nur für solche Benennungen und alle drei nur für Eine Hypostase erklärt, was thut der anders? Läugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Er läugnet aber zugleich seine Menschwerdung, die Höllenfahrt, die Auferstehung, das Gericht; er läugnet auch die eigenthümliche, besondere Wirkung des h. Geistes". Ep. 64. Homil. 27 (nach

der Ausg. v. Aubert, 1637, vgl. Athanasius a. a. O. O.). Gregorius v. Naz. aber macht noch insbesondere auf die Dürftigkeit eines solchen Gottesbegriffs aufmerksam: „die göttliche Natur sei hier die in sich arme, unfruchtbare, unfähig sich in persönlichen Unterschieden zu entfalten. Sie absorbirt jeden Unterschied (κατάποσις) in den Abgrund einer leeren Einheit". Or. II, 37. — Man könnte, im Hinblick auf die späteren Formen dieses Irrthums hinzufügen: Geht der Sabellianismus von einem lebendigen Gottesbegriff aus, so führt er zum Pantheismus; denn ist Gott die absolute Fülle, so muß er sich selbst offenbaren und mittheilen, und was Anders kann diese Selbstoffenbarung sein als die Welt, so Er sich nicht selbst offenbar ist in dem Sohne? Nur in der Lehre von der Trinität liegt der Schutz gegen diese Consequenz. Vgl. meine Monographie über Origenes S. 275 und Sartorius, Apologie des I. Art. der Augsb. Confession, S. 36 ff. — Der nächste, positive Gewinn, der der Kirche aus diesem Kampfe erwuchs, war die bestimmtere Hervorhebung der selbstständigen Hypostase des Sohnes.

Noch weit entschiedener trat sie gegen den Arianismus auf. Man hält ihm die Stellen: Joh. 1, 1. 2. Joh. 10, 30. 38. 14, 6. 9. 10. 16, 5. Kol. 1, 15. 2, 9. 1. Kor. 8, 6. Hebr. 1, 3. Ps. 2. u. s. w., man hält ihm den Consensus des kirchlichen Glaubens entgegen; man weist den innern Widerspruch nach, in dem die einzelnen Sätze dieser Häresie zu einander stehen; insbesondere Athanasius, der hier instar omnium zu nennen ist, setzt die ganze Kraft seines Geistes an den Nachweis dieses ihres Widerspruchs sowohl mit sich selbst, als mit der Idee des wahren Gottes. Welch ein Gottes unwürdiger Gedanke, daß er einmal angefangen habe, Vater zu sein; das heiße eben so viel als sagen: er sei auch einmal nicht gut gewesen — denn eben dieß gehört zur Vollkommenheit der göttlichen Natur, daß sie die zeugende ist (c. Ar. 1, 14). Welch ein Ungedanke:

eine in der Zeit entstandene Trias — oder ein aus dem Nichts geschaffener Schöpfer! Vgl. die gründliche Darstellung Baur's, Geschichte der Dreieinigkeit, 1, 397 ff. Aber — und dieß ist für uns das Wichtigste — Athanasius deckt auch die Consequenzen auf, welche der Arianismus für das christliche Erlösungsbewußtsein hat, und diese concentriren sich in dem Satze: daß Christus ein bloses Geschöpf sei. Wie immer Arius das zu verhüllen suche, am Ende bleibe doch nichts weiter übrig. Damit aber sei auch schon die innere Gottlosigkeit und absolute Verwerflichkeit dieser Häresie entschieden. Denn der Satz, daß der Sohn ein Geschöpf sei, vernichte geradezu das Christenthum. Das Christenthum ist wesentlich einerseits Erlösung von Sünde und Tod, andrerseits Wiedervereinigung der abgefallenen Menschheit mit Gott, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit ihm. „Solche Wiederherstellung vermag aber kein Geschöpf zu bewirken, sondern nur der, welcher als Mensch zugleich wesentlich eins mit Gott ist; nur Gott kann die Kreatur mit Gott verbinden (daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung, c. Ar. I, 43—49.). War also der Sohn ein Geschöpf, so hat er die Sünde und den Fluch der Sünde nicht aufgehoben, den Tod nicht besiegt, das Leben nicht mitgetheilt; wir liegen noch im Tode, unter dem alten Banne, wir sind nicht mit Unvergänglichkeit bekleidet, nicht mit Christo verherrlicht". *) „Wäre er als Geschöpf Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie er zuvor war, nicht vereinigt mit Gott; denn wie könnte ein Geschöpf durch ein Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden, oder welche Hilfe könnte von dem Gleichen den Gleichen werden, da es selbst der gleichen

---

*) Vgl. II. 66. 69.: *Πάλιν δὲ εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν ἧττον θνητός, μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ· οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.*

Hilfe bedarf? Wie konnte der Logos, wenn er ein Geschöpf war, das Verdammungsurtheil Gottes lösen und die Sünde erlassen, da dieß doch Gotte alleine zukommt? Wie könnte überhaupt ein Gewordenes die Sünde lösen? Aber der Herr hat sie gelöst, und eben damit gezeigt, daß er in Wahrheit der eigene Logos und das Bild des Vaters sei, der allein die Sünde wie richtet so vergibt" c. Ar. II, 67. 14. Und ebendaselbst: „Mit einem Geschöpf verbunden, hätte der Mensch nicht vergöttlicht werden können, wenn nicht der Sohn wahrer Gott war, und der Mensch hätte sich nicht vor den Vater stellen können, wenn es nicht sein wahrhaftiger und wesentlicher Logos gewesen wäre, der den Leib angenommen hat. Und gleichwie wir von der Sünde und dem Fluch nicht befreit worden wären, wenn das Fleisch, das der Logos annahm, nicht wesentlich menschliches Fleisch gewesen wäre, — denn mit einem uns Fremden können wir keine Gemeinschaft haben — so wäre der Mensch nicht vergöttlicht worden, wenn es nicht der wahrhafte und wesentliche Logos des Vaters gewesen wäre, der Fleisch wurde. Darum aber erfolgte eine solche Vereinigung, damit der, welcher von Natur Mensch ist, mit dem der von Natur Gott ist eins werde, und so seine Erlösung und Vergöttlichung gestiftet und für immer gefestigt werde", II, 69. 70. — Indem also diese Häresie die wahre Gottheit des Erlösers läugnet, zerstört sie das ganze Christenthum nach allen seinen Momenten; die Einheit des Glaubens: „denn ist der Sohn ein Geschöpf, so umfaßt unser christlicher Glaube, der sich immer auf den Sohn mitbezieht, zwei unvereinbare Elemente — Gott den Vater und eine Kreatur (*δύο πίστεις*), und beides läßt sich gar nicht in Einen Glaubensakt verbinden" III, 16; die absolute Vollkommenheit der Offenbarung: „denn wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach arianischer Lehre, weder ihn noch auch sich selbst vollkommen erkennt?"; den ewigen Grund der Erlösung und die darauf beruhende Ewigkeit unserer Erwählung

II, 77; den Thatbestand unseres gegenwärtigen Kindesverhältnisses zu Gott: „denn Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist“ I, 39, und nicht minder die Fortdauer der Gnade Gottes und der Gemeinschaft mit Gott; denn auch diese beruht darauf, daß der Sohn mit dem Vater unwandelbar eins ist; vgl. c. Ar. III, 13. 1, 51: „Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die endlichen Kreaturen wandelbar sind, ihr sittliches Verhalten keine Beständigkeit hat, . . . so bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die Menschen in dem Unwandelbaren der Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild für die Tugend und das bleibende Prinzip derselben hätten“. Oder auch so gewendet: „Die ewige Gottheit des Sohnes ist das Unterpfand unseres eigenen, ewigen Lebens. Wir können nur deshalb ein unvergängliches Leben haben und auch nach dem Untergange alles Endlichen noch in Christo leben, weil auch vor Allem unser Leben in Christo gegründet war“, II, 77. Dieß sind die Consequenzen der arianischen Häresie; sie läugnet oder alterirt alle Artikel des christlichen Glaubens: „Denn, so faßt Athanasius sein Urtheil zusammen, denn wie kann der etwas Wahres über den Vater wissen und lehren, der den Sohn läugnet, welcher den Vater offenbart? Oder wie kann vom h. Geiste richtig denken, wer den Sohn, der ihn mittheilt, lästert, wie von der Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi, wer seine ewige Zeugung aus dem Vater verkennt, wie von der Auferstehung, wer an das Prinzip derselben nicht glaubt u. s. w.? So ist diese Häresie die schlimmste von allen, gefährlicher als alle früheren, ein Werk des Teufels“, I, 8. II, 43. Wir sehen, es ist der erfahrungsmäßige Glaube an die Thatsachen der Erlösung, von welchem aus man gegen sie argumentirt.

Eben damit sind auch schon die positiven Bestimmungen gegeben, die man den Arianern entgegenstellt: die Wesensgleichheit, die Ewigkeit des Sohnes und die ewige

**Zeugung aus dem Wesen des Vaters**, welche die beiden ersteren Momente mit einander vermittelt. Bei der nähern Begründung und Entwicklung derselben machen nun die VV. von dem ganzen Umfang der Theologie ihrer Zeit, man könnte sie ein Gemisch von Spekulation und Exegese nennen, den umfassendsten Gebrauch. Sie gehen nicht blos von den subjectiven Thatsachen des christlichen Bewußtseins, sondern von der objectiven Seite aus, nämlich theils von den oben angeführten Bibelstellen, theils von allgemeinen Sätzen. Wie es zum Begriff, zum Wesen des Vaters gehört, der zeugende zu sein, so liegt schon in dem Worte, in dem Begriffe „Sohn" die Theilnahme an dem Wesen des Vaters, die Gleichwesentlichkeit, Athan. I, 15. Ferner, ist durch den Logos, wie die Arianer selbst zugeben, Alles geworden, so kann er nicht auf Seite des Geschaffenen stehen, er muß die Weisheit des schaffenden Gottes sein und als solcher nicht selbst aus dem Nichts geschaffen, sondern mit Gott gleich ewig, II, 21 ff. Anderwärts wird beides, die Wesenseinheit und die Ewigkeit des Sohnes, aus dem Begriff des *εἰκών* deducirt: „In dem Sohne schaut sich der Vater, als in seinem Ebenbilde; wann sollte aber der Vater angefangen haben sich selbst in seinem Bilde zu schauen, oder wie sollte sich der Schöpfer, der allmächtige, in einem endlichen Wesen anschauen"? c. Ar. Or. I, 20. Da heißt es: „Der Sohn verhält sich zu ihm wie der Glanz zum Lichte; beide sind ewig, als ewige Ursache und ewige Wirkung unzertrennlich gesetzt; und zwar ist das Licht ganz in dem Glanze, das Wesen des Vaters ganz im Sohne (*ἡ θεότης καὶ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστιν*), II, 32. 33. II, 41. Was der Vater hat, hat auch der Sohn, und darum wirkt der Vater Alles durch den Sohn im heiligen Geist". Es bestehet also hier die vollkommenste Einheit. „Der Glaube des Christen weiß nur von einer unwandelbaren, vollkommenen, ewig sich selbst gleichen, seligen Trias". Aber auf diesem Verhältniß des Sohnes zum

Vater im Geiste beruht nun auch sowohl die Thatsache der Erlösung, wovon oben, als unser thatsächliches Verhältniß zu ihm und durch ihn zum Vater. In den mannigfaltigsten Weisen führen die V. V. letzteren Gedanken, auf dem der Nerv auch unserer Entwicklung liegt, aus: „Durch den Sohn ist Gott für uns; im Sohne und durch ihn sind wir im Vater; durch den in uns wirkenden Geist sind wir mit dem Sohne und Vater geeint, denn der Geist ist in dem Logos". „Der Sohn, in uns wohnend, macht, daß auch wir seinen Vater unsern Vater nennen dürfen. In wessen Herzen der Sohn nicht ist, der hat auch Gott nicht zum Vater" IV, 22. „Indem der Vater Gnade und Friede gibt, gibt ihn auch der Sohn; denn es ist eine und dieselbe Gnade, welche vom Vater im Sohne gegeben wird, gleichwie das Leuchten der Sonne durch den Lichtglanz geschieht. Und diese Weise zu geben ist ein Zeichen der Einheit beider. Deshalb bitten wir auch, was wir bitten, vom Vater im Sohne und durch den Sohn". Athan. c. Ar. III, 11. 25. — So knüpfen sich alle Momente des christlichen Glaubens an die wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Sofern nun der Arianismus den Sohn als ein Mittelwesen betrachtet und ihn, ob er wohl Geschöpf ist, doch als Gott verehrt wissen will, wird er geradezu des heidnischen Polytheismus beschuldigt, von der andern Seite angesehen aber des Judaismus. Ath. a. a. O. II, 2, auch Basilius Homil. 27. Denn Gott ist auch hier, wie bei Sabellius, die blose Einheit, die keinen Unterschied in sich zuläßt, der Einzelne, Einsame, die der Welt in seiner absoluten Verschlossenheit gegenübersteht — „ein nicht leuchtendes Licht, eine trockene Quelle". Und daran schließt sich dann der weitere Tadel, daß der Arianismus überhaupt Gott und die Welt von einander scheide und es zu keiner wirklichen Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen kommen lasse. Zwar solle gerade hier der Sohn aus-

helfen: „weil die Welt die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen könne, bedürfe es eines solchen Mittelwesens, um sie zu schaffen". Aber einerseits sei dieß eine ganz unwürdige Vorstellung von Gott, welche seine absolute Macht und Vollkommenheit beschränke, andrerseits sei auch damit der absolute Gegensatz keineswegs vermittelt; denn der Sohn gehöre ja nach Arius selbst der einen Seite desselben an; er ist Kreatur, und steht als solche in keiner wesentlichen Beziehung zum Vater, Ath. c. Ar. I, 26. — Die Bedeutung des Sohnes für die Erlösung endlich beschränkt sich hier auf die Lehre und auf das Vorbild, oder vielmehr, weil ihm das Wesen des Vaters unbekannt ist, auf letzteres allein; und eben hierin spricht sich zugleich der starke pelagianische Zug aus, der das ganze System hindurchgeht. Vgl. Meier, die Lehre von der Trinität 1, 144.

Dem Arianismus gegenüber war der Kirche die Bedeutung ihres Glaubens an die wahre Gottheit des Sohnes nach allen Seiten hin zum vollen Bewußtsein gekommen. Sie spricht diese Heilserkenntniß in dem Bekenntniß der Homousie aus, so jedoch, daß sie dabei die frühere Errungenschaft festhält und den Sohn als einen Andern vom Vater bestimmt unterscheidet, Symbolum Nicaenum: *πιστεύομεν . . εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί* u. s. w. bei Hahn, Bibliothek der Symb. u. Glbsregeln der apost.-kath. Kirche, S. 108. Was aber der theologischen Vorstellung dabei noch von dem alten Subordinatianismus her anhaftete, das wurde in den weiteren Kämpfen über das Symbol gar abgestreift.

Erst jetzt kommt die Lehre vom heiligen Geiste an die Reihe. Auch hier begegnen uns wieder ähnliche Gegensätze (Pneumatomachen, Macedonianer, die den Geist in die Kategorie der Geschöpfe, der Engel setzen) und ähnliche Argumenta-

tionsweisen. Doch steht jetzt das Dogma von der Trinität schon so vest, daß man geradezu von ihm aus die Gegner widerlegt: „Die heilige Trias leide durchaus nicht, daß man ein fremdartiges Element einmische, daß man sie aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengesetzt denke, sondern sie müsse in allen ihren Gliedern als gleichartig und wesenseins gedacht werden, sonst komme man nicht über den Arianismus hinaus oder bleibe bei einer Dyas stehen", Athanasius Epist. ad Serapionem I, 2. 20. 28. Basilius Homil. 27. Oder auch so: das πνεῦμα steht in demselben Verhältniß zum Sohn wie dieser zum Vater, es wird, wie der Sohn vom Vater so von dem Sohne gesendet und gegeben, hält man ihn also für ein Geschöpf, so muß man nothwendig dasselbe auch vom Sohne sagen a. a. O. I, 21. — Sodann führt man fast sämmtliche vom Geiste handelnden Schriftstellen an (Athan. I, a. a. O. 5—8. und Basilius de Spiritu s.), und sucht theils aus seinen Namen und Prädikaten, theils aus seinen Eigenschaften dessen Gottheit zu erweisen (Ath. a. a. O. I, 29. Basilius Ep. 189.) Weil aber diese nicht so klar wie die des Sohnes in der Schrift bezeugt schien, so argumentirte man hier vorzugsweise aus den erfahrungsmäßigen Wirkungen desselben. „Der Geist ist das Prinzip der Heiligung; was aber durch nichts Anderes geheiligt wird noch an der Heiligkeit participirt, sondern selbst die Quelle der Heiligung für Alle ist, wie könnte das denjenigen Wesen gleichartig sein, die durch dasselbe geheiligt werden? Der Geist macht lebendig, die Geschöpfe werden durch ihn lebendig gemacht: wie könnte also der, welcher nicht am Leben Theil hat, sondern es selbstständig mittheilt, wie könnte der in die Kategorie der Kreaturen gehören, welche durch ihn das Leben empfangen? Im heiligen Geiste werden wir Gottes theilhaftig: wäre nun der Geist ein Geschöpf, so könnten wir nicht in ihm Gemeinschaft mit Gott erlangen, sondern wir blieben, weil mit einem geschaffenen Wesen verbunden, der göttlichen Natur fremd, schlechthin außer aller Gemein-

schaft mit ihr. Nun wir aber durch ihn thatsächlich Gottes und Christi theilhaftig werden, da er Band und Siegel unserer Einheit mit Gott ist, so muß er selbst göttlichen Wesens, selbst Gott sein; εἰ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν". Athan. Ep. ad Ser. 23. 24 und Basilius de Sp. s. c. 9. Cyrill de Trin. VII, 644. Andrerseits schloß man aus der Unzertrennlichkeit und Identität der Wirkungen des heiligen Geistes mit denen des Vaters und des Sohnes auf die Einheit des Wesens. „Alles was der Vater hat, hat auch der Sohn, daher ist Alles was uns vom Sohn im Geiste gegeben wird, Gabe des Vaters. Gleicherweise, wenn der Geist in uns ist, ist auch der Logos in uns, und in dem Logos der Vater. Denn wo das Licht ist, da ist auch der Lichtglanz, und wo der Lichtglanz, da ist auch seine Wirkung, die lichtglänzende Gnade". Dieß führt dann Athanasius näher in Beziehung auf die Schöpfung, auf die Menschwerdung, auf die Gründung der Kirche durch, — da überall wirke der heilige Geist in und mit dem Vater und dem Sohne: quorum autem eadem operatio, eorum una est substantia. Epist. ad Ser. I, 30. (Dieselbe Argumentation bei Basil. a. a. O. 16 und bei Cyrill, Thes. 259. 350). Noch tiefer heraus aus dem trinitarischen Bewußtsein entwickelt er aber denselben Gedanken, wenn er sagt: „daß zwar die Causalität unseres Heils eine dreifache sei, dennoch aber die Heilsgnade selbst und die Quelle desselben nur Eine. Wo der Vater genannt wird, da ist mit ihm sein Wort und im Worte der heilige Geist; denn Eine ist die vom Vater ausgehende, durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollendende Gnade, und Eine ist die Gottheit und Ein Gott, der da ist über Alles und durch Alles und in Allen" c. 14. „Die nach 2. Kor. 3, 13 in der Trinität gegebene Gnade wird vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste gegeben. Denn wie sie vom Vater durch den Sohn uns zu Theil wird, so kann keine Mittheilung ihrer Gabe an

uns stattfinden, außer im heiligen Geiste; nur indem wir seiner theilhaftig werden, haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes. Ist aber die Wirksamkeit der Trias Eine, so muß auch der Geist mit dem Vater und Sohne eins sein" a. a. O. 30. 31. Den letzten Gedanken führt Basilius noch näher aus: „Ich bezeuge einem jeden, der den Geist verwirft, daß auch sein Glaube an Vater und Sohn, den er bekennt, eitel ist, denn jener Glaube ist selbst nicht möglich ohne Wirkung des Geistes. Wer dem Sohne nicht glaubt, glaubt an den Vater nicht; an den Sohn aber kann man nicht glauben ohne den heiligen Geist, den Vater nicht anbeten ohne den Geist der Kindschaft" de Sp. s. 11. Vgl. Athan. c. Ar. III, 24. Aus solchen praktischen Gründen beweisen die VV. wie die Trinität überhaupt, so insbesondere die Gottheit des Geistes.

In diesem Zusammenhange berufen sie sich dann auch häufig auf die Thatsache der Taufe und auf das Taufbekenntniß. Wird ein Glied aus der engverbundenen Kette der Drei, auf welche jene geschieht, herausgenommen, so ist nicht nur das Grundbekenntniß verläugnet, sondern der Segen der Taufe selbst, die Kindschaft, verloren gegangen. „Wie der, welcher blos auf den Namen des Vaters und des Sohnes, ohne den Geist, getauft wird, nichts empfängt, sondern leer und ungeweiht bleibt (denn die Einweihung geschieht nur in der Trias), so hat der, welcher den Sohn vom Vater trennt, oder den Geist zum Geschöpf erniedrigt, weder den Sohn noch den Vater, sondern er ist gott-los (ἄθεος) und ärger als ein Heide und eher alles andere, als ein Christ. Denn wie die Taufe, die auf Vater, Sohn und Geist ertheilt wird, Eine ist, und wie der Glaube an diese Dreiheit Einer ist, so ist auch die Trias selbst die Eine in sich selbst gleiche. Nimmt man den heiligen Geist heraus oder macht man ihn zur Kreatur, so hat man nicht mehr Einen Glauben und Eine Taufe, sondern zwei, eine auf den Vater und auf den Sohn, und eine andere auf einen Engel, der

nur als ein Geschöpf angesehen werden kann, und es bleibt überhaupt nichts mehr sicher und wahr". Um die ganze Gemeinschaft des Menschen mit Gott und um alle Segnungen, die sie in sich schließt, um die Gewißheit des Heils, um die Freudigkeit des Glaubens, um die Theilnahme an den Gütern des ewigen Lebens ist es geschehen. „Wer sich vom Geiste scheidet, indem er seine Gottheit läugnet, begibt sich außer den Bereich des erleuchtenden Prinzips und fällt der geistigen Finsterniß anheim". Athan. a. a. O. 30. Basil. de Sp. s. 10. 12. 15. Homil. 27. Cyrill. zu Joh. 1, 13. T. IV. 93.

Aber diese Wesenseinheit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn schließt auch den Unterschied ein. Und auch dieser wird, obwohl weniger energisch als jener, aus den Wirkungen erwiesen, näher daraus, daß der Vater durch den Logos im heiligen Geiste wirkt. Gerade dieß, daß der heilige Geist das von jenem ausgehende, durch diesen vermittelte Heil dem einzelnen Subjecte nahe bringt, indem er es bis in die innerste Tiefe seines Wesens hinein durchdringt, erleuchtet, heiligt, daß er uns zum Sohn und durch diesen zum Vater bringt, ist das Eigenthümliche seiner Thätigkeit. Sie setzt also die des Vaters und des Sohnes voraus: „Der Geist verknüpft erst die Schöpfung, die vernünftige Kreatur, mit dem Logos, im Geiste verherrlicht der Logos die Schöpfung und führt die Menschen, indem er sie zu Göttern und Söhnen macht, zum Vater; er ist die Salbung und das Siegel, womit der Sohn alles salbt und versiegelt". Und diese Eigenthümlichkeit der Wirkung deutet auf die innere trinitarische Stellung des heiligen Geistes. „In ihm vollendet sich die Trias". Athan. Ep. ad Ser. 24. 25. 30. (Vgl. Baur a. a. O. 1, 511 ff.)

Nachdem auf diese Weise auch das letzte Glied des Dogma dem häretischen Irrthum gegenüber zur vollen Anerkennung gekommen und darauf hin beides symbolisch fixirt worden war (Symb. Const. J. 381: πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ

κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον u. s. w.), so konnte nunmehr das ganze in der Totalität seiner Momente zusammengefaßt und als formulirtes kirchliches Bekenntniß aufgestellt werden. Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Unitatem in Trinitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes etc. Symb. Quic. Vgl. die spätere, noch bestimmtere Formel: Pater, Filius et Spiritus s. in una divina essentia tres distinctae personae, sunt unus Deus. Art. Schm. Die Kirche hat dabei das Bewußtsein, die rechte Mitte wie zwischen Arianismus und Sabellianismus, so zwischen Polytheismus und Judaismus getroffen, das Irrthümliche nach beiden Seiten hin ausgeschlossen und die wahre Vermittlung zwischen den Gegensätzen getroffen zu haben. Vgl. Johannes Dam. de fide orth. I, 8. Gregorius v. Nyssa Or. cat. 3. Die kirchliche Dreieinigkeit ist der wahre Monotheismus — ὅλη τρίας εἷς θεός ἐστι, sagt schon Athanasius; denn diese Einheit ist die erfüllte lebendige, diese Dreiheit die ewige immanente Lebensbewegung Gottes in sich selbst. „Die Monas bewegt sich von Anfang an, sie schreitet zur Dyas fort und schließt sich zusammen in der Trias". „Die Einheit wird bewahrt vermöge des Einen und selbigen Willens, oder, so zu sagen, der Selbstbewegung der Gottheit und vermöge der Gleichheit des Wesens; es sind aber auch drei Personen, jedoch so, daß keine Auflösung oder Vermischung der einen in die andern gedacht wird". Greg. v. Nz. Or. XX, 7.

Von selbst ergibt sich aus dem Bisherigen, was von derjenigen Ansicht zu halten ist, die in der ganzen trinitarischen Bewegung nur einen dialektischen Prozeß erblickt, die symbolischen Bestimmungen wie Formeln für spekulative Erkenntnisse ansieht *) und in der Schwierigkeit, beide Momente des Dogma,

*) Dieß gilt insbesondre auch gegen Weisse, Philosophische Dogmatik 1. Bd. S. 424.

die Einheit und den Unterschied, mit einander zu vermitteln, auch schon ein Zeichen seiner Unhaltbarkeit erkennen will. Diese Momente haben ganz andere Wurzeln und Gründe. Sie sind die Resultate dreier Faktoren: der Reflexion auf die kirchliche Tradition, auf das göttliche Wort und auf die Heilserfahrung. Sie hängen mit den tiefsten praktischen Interessen zusammen und stehen deshalb dem kirchlichen Bewußtsein, ganz abgesehen von dem Gelingen der theologisch-spekulativen Versuche, unwandelbar fest. Letztere müssen überhaupt von den einfachen Sätzen des Bekenntnisses wohl unterschieden werden, und die Vermischung beider ist eigentlich das Kunststück, auf dem die ganze Operation der Straußischen Glaubensl. 1, 454 ff. beruht. Das von ihm sogenannte „Hin- und Wiedergehen der Kirchenlehrer zwischen Einheit und Dreiheit" ist nichts anderes, als ein Beweis, daß beide Momente von gleicher Bedeutung sind, und daß das christliche Bewußtsein keines derselben wieder aufgeben kann, ohne sich selbst aufzuheben. Hierin liegt die Bürgschaft für die Bedeutung der Trinitätslehre für alle Zeiten.

Und welche Bereicherung hatte damit die kirchliche Erkenntniß nach allen Seiten hin gewonnen! Der Gottesbegriff war lebendiger, reicher, erfüllter geworden, der Schöpfungsbegriff, im Unterschied von der Zeugung, schärfer gefaßt, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt nach seinen beiden Seiten richtig bestimmt, der Unterschied zwischen dem ewigen Sohne Gottes und der Kreatur, aber auch die Immanenz Gottes in dieser, und endlich die enge Beziehung des Erlösungsrathschlusses auf den der Weltschöpfung und umgewandt zum klaren Bewußtsein gekommen.

Gehen wir von da sogleich zur Reformation fort. Der Scholastik war das ganze Dogma ein äußerliches geworden; losgelöst von seinem innern Zusammenhang mit dem christlichen Bewußtsein diente es ihr blos zu einem Object der Reflexion. So, in dieser Aeußerlichkeit konnte es für den Protestantismus,

der Alles auf die Beziehung hin, die es auf das Heil des Menschen hat, ansieht, kein Interesse haben. Deshalb schloß es Melanchthon in den Locis v. J. 1521 aus. Aber Luther sah auch hier tiefer. Ihm war das Dogma von der Trinität schon wegen der Continuität des protestantischen Bekenntnisses mit dem Glauben der alten Kirche unendlich theuer, und er nahm es deshalb als schriftgemäß herüber. Aber keineswegs in äußerlicher Weise, sondern er durchdringt es mit dem rechtfertigenden Glauben, der die innerste Seele seines Lebens war. In dem nothwendigen Zusammenhang, den es mit der Rechtfertigung hat, sieht er die wesentliche Bedeutung unsers Dogma. Die Rechtfertigung ruht auf der Thatsache der Weltversöhnung, diese auf der Person des Versöhners. Um sie ist es daher Luther'n zunächst zu thun. Und dabei geht er am liebsten von der geschichtlichen Erscheinung desselben aus. „Die Schrift — sagt er — hebt fein sanft an und führt uns zu Christo, wie zu einem Menschen, und darnach zu einem Herrn über alle Kreaturen, und darnach zu einem Gott. Also komme ich fein hinan und lerne Gott erkennen. Die Philosophi aber haben wollen von Oben anheben, da sind sie zu Narren geworden. Darum hüte dich vor den fliegenden Gedanken hinauf in den Himmel zu klettern, ohne den Herrn Christum in seiner Menschheit". Auf diesem Wege steigt er zur Gottheit des Erlösers auf. Auf diese kommt ihm Alles an: „Denn in Christo hast du Gott ganz und allein, außer ihm nirgends. Wer neben dieser Person vorbeigeht, trifft gewißlich nimmer den rechten Gott". Die Gottheit Christi aber erweist er theils aus der Schrift, z. B. zu Joh. 14, 6. 11.*), theils aus den Thatsachen der Erlösung**). „Auch die Heiden, wie Aristoteles, ersehen und schließen aus ihrer Vernunft, daß Ein Herr, Ein Gott sein

*) Auslegung des 14. Cap. Johannis.

**) Erlg. Ausg. Bd. 9, 5. 6.

müsse. Das ist wohl recht und wahr: denn Gott hat auch solch' Licht und Verstand der menschlichen Natur eingepflanzt, damit eine Anzeigung und gleichsam ein Bild ihr zu geben seines göttlichen Regimentes, daß er sei ein einiger Herr und Schöpfer aller Kreaturen. Damit ist aber noch gar nicht genug das hohe, ewige, göttliche Wesen erforscht und ergründet. Denn ob ich schon das erlernt habe, daß eine einige, göttliche Majestät alle Dinge regiert, so weiß ich doch damit nicht, was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens zugeht: das wird mir Niemand sagen, denn wo es Gott selbst offenbart. — Solche Offenbarung aber folget und bricht hervor aus dem höchsten Werke Gottes, welches ist eine Anzeigung seines göttlichen Raths und Willens, so er von Ewigkeit beschlossen, und demselbigen nach auch verkündigt hat in den Verheißungen, daß sein Sohn hat sollen Mensch werden und sterben, das menschliche Geschlecht zu versöhnen; weil uns von unserem greulichen Fall in Sünde und ewigen Tod durch kein ander Mittel konnte geholfen werden, denn durch eine ewige Person, die da über Sünde und Tod Gewalt hätte, dieselbige zu tilgen und dafür Gerechtigkeit und ewiges Leben zu geben; das konnte kein Engel noch Kreatur, sondern mußte Gott selbst sein. Nun konnte das nicht thun die Person des Vaters, der da sollte versöhnet werden, sondern mußte die andere Person sein, mit welcher dieser Rath beschlossen war, durch welche und um welches willen die Versöhnung geschehen sollte. Darum sind hier zwei unterschiedene Personen: eine deß, der da versöhnet wird; die andere, so zur Versöhnung gesandt und Mensch wird. Jene heißt der Vater, als die erste, so von keinem andern ihren Ursprung hat; diese, der Sohn, der in Ewigkeit vom Vater geboren ist. Item, also wird der Geist Gottes auch sonderlich und unterschiedlich genennet als eine Person, die da gesandt wird oder ausgehet von Gott dem Vater und Sohn. — Item, weil er in seiner Sendung sich offenbaret oder erscheinet, in sichtbarer Gestalt

herabkommend, als der Tauben und Feuerflammen, so muß er etwas anderes sein, der Person nach, denn beide, der Vater und der Sohn", Kirchenpost. Bd. 9. S. 5 ff. Und zu Genesis 22, 28: „Soll nun dieser Same Abrahams solchen starken thätlichen Segen geben und schaffen unter den Heiden, so wird er nicht müssen ein lauter, natürlicher Mensch sein, der nicht mehr könne denn guten Morgen zu uns sagen, welches alle Menschen können, sondern muß der rechte natürliche Gott sein, der solchen Segen gewaltig in der Hand habe. Denn Sünde und Tod aufheben, Gerechtigkeit und Leben geben, sind nicht Menschen- noch Engelwerke, sondern allein der einigen göttlichen Majestät, Schöpfers Himmels und der Erde". Vgl. die bekannte Stelle zu Galat. 3, 13. Aber Luther bleibt bei diesen Thatsachen, obwohl sie ihm die Hauptsache sind, nicht stehen, sondern er richtet zugleich den Blick auf die Person des lebendigen Christus, und auf seine durch den Glauben vermittelte Immanenz in uns. In dieser Hinsicht sagt er zu Joh. 14, 20: „Der Glaube ist solch eine ernstliche Zuversicht des Herzens und solch trefflicher Herrlichkeit, wodurch wir mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding sind, daß so wenig Christus kann vom Vater getrennt oder abgesondert werden, so wenig möge die Christenheit und ein jeglich Christen-Glied von ihm getrennt werden". „Item, Christus aber, der also (durch den Glauben) in mir lebt, vertilgt das Gesetz, verdammt die Sünde und tödtet den Tod; denn vor seiner Gegenwärtigkeit müssen sie verschwinden; denn Christus ist ewiger Fried, Trost, Gerechtigkeit, Leben, davor müssen weichen das Schrecken des Gesetzes, Traurigkeit des Gemüthes, Tod und Hölle". Vgl. die Auslegung des 2. Psalms, Walch V, 185 ff.

Aus diesen Momenten zusammen ergibt sich ihm die fundamentale Bedeutung des Artikels von Christo: „Ich hab erfahren und gemerkt" sagt er, „in allen Geschichten der ganzen Christenheit, daß alle diejenigen, so den Hauptartikel von Jesu

Christo recht gehabt und gehalten haben, sind fein und sicher im rechten christlichen Glauben blieben; und ob sie sonst daneben geirrt und gesündigt haben, sind sie doch zuletzt erhalten. Denn wer hierinnen recht und fest stehet, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden, dem fallen alle andern Artikel zu und stehen ihm fest bei, also gar gewiß ist's, daß St. Paulus sagt: Christus sei das Haupt-Gut, Grund, Boden und die ganze Summa, zu dem und unter welchem sich's sammlet und findet.... Denn also ist's beschlossen (spricht St. Paulus), daß in Jesu Christo hat wohnen sollen leibhaftig oder persönlich die ganze völlige Gottheit, also daß, wer nicht in Christo Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo nimmermehr und nirgend mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über den Himmel, unter die Hölle, außer der Welt führe; denn hie will ich wohnen (spricht Gott), in dieser Menschheit, von Maria, der Jungfrau, geboren, u. s. w. Wiederum hab' ich auch gemerket, daß aller Irrthum, Ketzereien, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in den Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo verachtet oder verloren worden ist; und wenn man's bei dem Lichte und recht ansiehet, so fechten alle Ketzereien wider den lieben Artikel von Christo Jesu, wie Simeon von ihm sagt, daß er sei gesetzt zum Falle und Auferstehn Vieler in Israel, und zum Ziel, dem widersprochen wird" *). — In ähnlicher Weise, jedoch seltner, handelt Luther auch vom heiligen Geiste z. B. zu Joh. 15, 26: „Weil er solche Werke ausrichtet als Gott allein thut, als nämlich die Herzen inwendig erleuchten und zu rechter Erkenntniß bringen, den Glauben in ihnen anzünden, erwecken und stärken, item die Gewissen trösten und unverzagt erhalten, wider des Teufels und

*) Bd. 23, 259. Auslegung der drei Symbola v. J. 1538. Vgl. auch zu Joh. 16, 3.

aller Kreaturen Schrecken, ist er wahrhaftiger Gott". — Eben so bestimmt erklärt er sich über den Unterschied der Personen, nur begründet er ihn in diesem Zusammenhang vorherrschend exegetisch. In der Erklärung der letzten Worte Davids faßt er dann Alles so zusammen: „Du kannst keine Person ohne die andere anrufen, sintemal da ist ein einiges, unzertrennliches Wesen in allen und in einer jeglichen Person. Wiederum kannst du keine Person insonderheit verläugnen: sonst sind alle drei und der einige Gott ganz und gar verläugnet". Bd. 37, 60.

Offenbar liegen hier die Elemente zu einer wahrhaft lebendigen und praktischen Reproduction der Trinitätslehre.

Damit hängt es zusammen, daß Luther wenig Gewicht auf die scholastischen Formeln legt. Er spricht das Dogma am liebsten in seiner einfachsten Gestalt aus: „Wunder ist's nicht, daß einem Menschen in diesem über und über wunderlichen Artikel wunderliche Gedanken kommen, deren zuweilen einer mißlingt oder ein Wort mißräth. Aber wo der Grund des Glaubens fest bleibt, da werden uns solche Splitter, Spänlein oder Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist, daß du glaubest es sind drei Personen in der einigen Gottheit, und eine jegliche Person ist derselbe einige vollkommene Gott: daß also die Person nicht gemengt, das Wesen nicht getrennt werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Der Vater ist der Ursprung oder Quell der Gottheit, von welchem sie der Sohn hat und der heilige Geist von Sohn und Vater in Ewigkeit". a. a. O. 53. Dabei bleibt er stehen, mit der wiederholten Bezeugung: das innere Wesen der Trinität sei ein undurchdringliches Mysterium.

Die Aufgabe der Gegenwart ist es, neben der Einheit auch die Momente des Unterschiedes, die Luther weniger urgirte, in ihrer praktischen Bedeutsamkeit geltend zu machen. Und eben dieß hat unsere obige Darlegung versucht.

## §. 14.

Verfolgen wir dieses Resultat im Zusammenhalt mit dem Gottesbegriff, den wir oben gewonnen haben, so ergibt sich eine Reihe von Consequenzen, denen, als richtigen und nothwendigen Folgerungen, volle Geltung zukommen wird.

Da die drei Hypostasen, so wollen wir sie vorläufig nennen, nicht außergöttliche geschaffene Potenzen sind, sondern in das göttliche Wesen fallen, welches die absolute Persönlichkeit ist, so muß diese das ihnen Gemeinsame sein; und da ferner die absolute Persönlichkeit Wille, Bewußtsein und Leben ist, so muß jede der drei Hypostasen diesen absoluten Willen zum Grunde ihrer Subsistenz, dieses Leben zum Inhalt ihrer Existenz, beides zum Gegenstand ihres Bewußtseins haben. Sie sind also einander wesentlich gleich, und das ist die Einheit in der Dreiheit, keine abstrakte, sondern jene lebendige Einheit, die zwar jede Bedingtheit von außen her ausschließt, nicht aber diejenige, die sie sich selber setzt.

Da aber andererseits die Drei von einander persönlich verschieden sind, so muß das Gleiche in jeder derselben eigenthümlich bestimmt sein, und diese eigenthümliche Bestimmtheit, wodurch sie sich von einander unterscheiden, constituirt das Wesen derselben als Hypostasen.

Was sind diese Hypostasen? Man betrachtet sie gewöhnlich als verschiedene Existenzweisen oder als verschiedene Formen des Bewußtseins, als drei Bewußtseinsgestalten Gottes, wie man neuerdings gesagt hat — und offenbar ist beides bereits in unserer obigen Aussage enthalten. Allein der Grund dieser Bewußtseinsformen kann, nach unserer Fassung, nur in dem göttlichen Willen liegen, welcher die Wurzel der absoluten Persönlichkeit ist. Es sind Akte des absoluten Willens [opera ad intra], vermöge deren sich Gott selbst diese dreifache Bestimmtheit gibt, dreifach sich selber will und setzt, und eben weil es Willensakte sind, begründen sie einen wirklichen

Unterschied; denn wie sich Gott bestimmt und setzt kraft seines Willens, so ist er auch; und dieser dreifachen Bestimmtheit des Willens und Seins entspricht dann nothwendig auch eine dreifache Bestimmtheit oder Gestalt des Bewußtseins, welche jene zum Inhalt und zur Grenze hat. Damit sind wir schon über die Vorstellung von blosen Modalitäten, die sich so leicht an jene Bezeichnungen anknüpft, hinaus, wir haben einen tieferen, stärkeren Unterschied gewonnen und können den Begriff der Hypostasen dahin bestimmen, daß sie unterschiedene, selbstständige Personen in der Einen absoluten Persönlichkeit sind, immanente Bestimmtheiten, die sich Gott selber gibt durch ewige That seines Willens.

Ja wir dürfen noch um einen Schritt weiter gehen bis zu dem Schlusse, daß das gegenseitige Verhältniß derselben den drei Momenten entspreche, durch welche hindurch die Gemeinschaft zwischen Gott und uns sich vermittelt, dem grundursächlichen, mittlerischen und applicativen, m. a. W. dem „von Gott, durch Gott, in und zu Gott". Ist dem also, wie nicht zu bezweifeln, so dürfen wir sagen: daß der Vater aus und von sich selbst, der Sohn durch und für den Vater, der heil. Geist in und zu beiden ist, daß mithin innerhalb der göttlichen Einheit ein Verhältniß der Origination besteht, vermöge dessen die erste Person Grund der beiden andern ist, in der zweiten die erste sich selbst gegenständlich setzt und hat, und in der dritten die erste und zweite zur objectiven Einheit sich vermitteln.

Damit sind wir aber auch am Ziele. Weiter hinein in das Wesen der Trinität führt unser Weg nicht. So stehen wir hier an einem heiligen Geheimniß.

Die Schrift ertheilt uns zwar, wie wir sahen, keine weiteren direkten Aufschlüsse über die Trinität, aber sie eröffnet uns einen Weg, auf dem wir nicht nur mittelbar die Bestätigung,

sondern selbst eine nähere Entwicklung des oben Ausgesagten, insbesondere der letzteren Bestimmungen, finden. Es ist der Rückschluß von den geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo im Ganzen und Großen. Zu einem solchen aber berechtigt uns die bereits gewonnene Erkenntniß, daß sich in den heilsgeschichtlichen Verhältnissen die immanenten manifestiren. Was gewahren wir nun dort?

Wir gewahren erstens Gott, wie er in absoluter Unabhängigkeit und Verborgenheit der Welt gegenübersteht Joh. 1, 18. Kol. 1, 15, *θεὸς ἀόρατος*; 1. Tim. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* Von ihm geht zwar in letzter Instanz die gesammte Heilsökonomie aus; die Weltschöpfung, die Sendung des Sohnes und des heiligen Geistes haben in seinem ewigen Willen ihren Grund (vgl. das *διά* Hebr. 1, 2. Kol. 1, 15. Joh. 14, 24. 26): so ist er das oberste Prinzip dieser Akte, tritt jedoch in keinem derselben aus seiner Jenseitigkeit heraus, sondern verkehrt mit uns nur durch den Sohn und den Geist. Dieß ist der Vater. — Der Sohn hingegen ist es, der den Heilswillen Gottes für uns zum Vollzuge bringt. Gerade in der völligen Hingabe an diesen, von ihm geschauten Willen des Vaters, in dem selbstverleugnenden Vollzug desselben, besteht seine ökonomische Wirksamkeit, Joh. 4, 34. 5, 17—19: 5, 30. *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐδέν.* 6, 38: *οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.* 8, 50: *ἐγὼ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου,* v. 54. 48. vgl. Joh. 12, 49. Sein ganzes Leben von Anfang bis zum Ende ist die thatsächliche Erfüllung des Wortes: „Deinen Willen, mein Gott, thue ich gern und dein Gebot habe ich immerdar in meinem Herzen; nicht mein, sondern dein Wille geschehe" Ps. 40, 19. Hebr. 10, 5—17. Matth. 26, 29; es ist ein Leben für den Vater und in dem Vater, gleichwie es ein Leben für uns ist, ein Leben in heiliger, sich selbst hingebender Liebe Joh. 14, 31.

Und eben deshalb liebt ihn auch der Vater mit dem ganzen Wohlgefallen seiner Liebe, und zeigt ihm Alles, was er thut und theilt ihm Alles mit, was er hat, vgl. Joh. 3, 35. Joh. 5, 19. 20. Joh. 10, 17. Joh. 15, 10. Matth. 3, 17. — Der heilige Geist endlich geht vom Vater und Sohn aus und vermittelt den objectiv durch den Sohn (Christus für uns) zwar aufgehobenen, aber subjectiv, auf Seite des Menschen, noch bestehenden Gegensatz zwischen Gott und der Welt, indem er uns die Gemeinschaft mit ihm durch seine Immanenz in uns aneignet, ohne damit den kreatürlichen Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur aufzuheben. Vgl. die Stellen S. 65 u. S. 79. Es ist also der Eine göttliche Heilsrath, welcher vom Vater ausgehend, durch den Sohn vollbracht im heil. Geiste zur Vollendung geführt wird.

Betrachten wir nun diese geschichtlich ökonomischen Verhältnisse als die zeitliche Erscheinung ewiger Wesensverhältnisse und schließen von jenen auf diese zurück: so wird Gott als Vater das Prinzip beider, des Sohnes und des Geistes, sein, und seine unterscheidende Eigenthümlichkeit gerade darin haben, daß er, selbst unbedingt, sich ewig als Grund seiner selber will. Eben diese seine absolute Unbedingtheit, dieses schlechthinige Aus- und durch sich selber sein wird deshalb auch der Inhalt seines Selbstbewußtseins sein. Und das ist nicht ein noch unbefriedigtes, erst nach Klarheit oder Ergänzung suchendes Bewußtsein, sondern das der absoluten Fülle, πατὴρ τῆς δόξης, Ephes. 1, 17. So ist Gott der Vater. — Der Sohn hingegen wird das von dem Vater gewollte Ebenbild seiner selbst sein, sein anderes Ich, das er sich gegenübersetzt, und an welchem er den ihm selbst gleichen aber von ihm unterschiedenen Gegenstand seines absoluten Willens und Wissens hat, schaut und liebt, Kol. 1, 15. Eben dieser Wille des Vaters ist der Inhalt der Hypostase des Sohnes, aber in diesem anders bestimmt und anders sich bestimmend. Während der Vater den Sohn will,

will der Sohn sich als den vom Vater gewollten, mithin nicht sich selbst, sondern den Vater; es ist die ewige Bestimmtheit seines Willens, sich liebend an den Vater hinzugeben, und in solcher Hingabe sein Leben, seine Seligkeit zu haben. Und eben deshalb ist es der ewige Inhalt seines Bewußtseins, der gegenständliche Ausdruck des väterlichen Wollens und Denkens, der Glanz seiner Herrlichkeit und das Object seiner Liebe zu sein. Joh. 1, 1. ὁ λόγος, Hebr. 1, 3: εἰκὼν τοῦ θεοῦ, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. — Der heilige Geist endlich kann nach dem Obigen weder der Sohn noch der Vater sein, sondern er wird das von beiden ausgehende gegenständliche Dritte sein, worin sich nicht etwa der Unterschied zwischen Vater und Sohn wieder aufhebt oder in sich zurücknimmt, und eben so wenig ihre gegenseitige Einheit erst zu Stande kommt, sondern objective Subsistenz gewinnt in einem dritten persönlichen Subject. Dieses Dritte ist daher nicht die amor mutuus zwischen Vater und Sohn (denn beide lieben sich unmittelbar schon), auch nicht das Ebenbild des Vaters oder des Sohnes, vielmehr die objektive Einheit ihres beiderseitigen Willens, von beiden ausgehend, beiden gegenständlich und beiden gemein. Eben dieß ist die eigenthümliche Bestimmtheit des heil. Geistes, der Inhalt seines Willens und seines Bewußtseins; es ist das Bewußtsein der persönlichen aber vermittelten Einheit zwischen Vater und Sohn. Damit schließt sich der außerzeitliche Prozeß der immanenten göttlichen Lebensbewegung ab; er kann nicht darüber hinausgehen, weil er im heil. Geiste culminirt.

Dieser ewige Prozeß — das liegt unmittelbar in den Aussagen, die wir so eben gewonnen haben, dieser Prozeß hat also die absolute Persönlichkeit nicht sowohl zum Resultat, sondern zur Voraussetzung*), denn er ist die immanente Bewegung

*) Versteht sich: nicht der Zeit, sondern der inneren ratio nach.

derselben. Er begründet eine Bedingtheit der Personen durch einander, näher eine Dependenz der zweiten Person von der ersten und der dritten von beiden, und diese Dependenz geht so tief, daß sie auch in die Offenbarung nach Außen hin sich fortsetzen und darin noch steigern kann bis zur völligen Subordination der einen unter die andere, weil auch dabei immer noch die Einheit in dem Willen bewahrt bleibt. Aber, und das ist die andere Seite der Sache, die gleichfalls in dem Obigen mitenthalten ist, diese Bedingtheit ist keine ihnen aufgedrungene, sondern ihre eigene Willensbestimmung, es verhält sich nicht so, als ob nur der Vater aktiv, Sohn und Geist hingegen sich passiv verhielten, es ist vielmehr die Eine absolute Persönlichkeit, die sich selbst dreifach bestimmt, als Vater, Sohn und Geist, der Eine absolute seiner selbst bewußte Wille oder (was nach unserer Anschauung dasselbe ist) das Eine göttliche Wesen, das sich im Vater als unbedingt und bedingend, im Sohne als bedingt und sich selbst bedingend, im heil. Geiste als von beiden bedingt und beiden gegenständlich will und weiß. Mithin ist jede Person der andern wesentlich gleich (vgl. die Stelle S. 54. 69), jede eine Bestimmtheit, ein modus subsistendi desselben Einen göttlichen Wesens; jede nicht blos Object, sondern auch Subject. Jede will sowohl sich als die andern, jede schaut sich selbst in der andern und ist daher im Unterschied von ihr zugleich mit ihr geeint. So als der Dreieinige ist Gott das absolut vollkommene Leben.

Diese aus der Reflexion auf die geschichtlichen Heilsthaten gewonnene Anschauung vertritt uns die Stelle einer spekulativen Construktion des Dogma, wofür auch die Schrift keine sicheren Anhaltspunkte darbietet. Die Stelle, auf die man sich gewöhnlich dafür beruft: Joh. 1, 1—3, scheint mir das nicht zu leisten. Zwar kann nicht zweifelhaft sein, daß der Evangelist mit dem Ausdruck λόγος ein persönliches Subject meine; was sollte denn außerdem der feierliche Anfang, und was sollte ins-

besondere v. 14? — er braucht ihn aber nicht im Sinne von Vernunft, ratio, mens, wie es die griech. V. V. auslegen; diese Bedeutung von Logos ist dem Evangelisten, überhaupt dem N. Test. fremd; sondern es heißt Wort. Wort nennt Johannes jenes Subject, weil es das Wort ist, durch welches sowohl die Welt geworden ist (vgl. v. 3. 4 mit Genes. 1. Ps. 33, 6. 9), als die Neuschöpfung der Welt, die Erleuchtung und Neubelebung derselben vermittelt wird: der λόγος τῆς ζωῆς, das schöpferische Lebenswort Joh. 5, 24. 6, 68. 8, 12. 8, 31. 51. 1. Joh, 1, 1—3. Jenes Subject (der eingeborene Sohn v. 14) ist aber dieses Wort selbst, ist es selbstwesentlich und persönlich, weil in ihm beides, das Gesprochene und der Sprechende, eins ist. Es ist ein Wort, das nicht nur gesprochen wird, sondern das selbst spricht und das was es spricht auch selbst ist. Deshalb heißt es ὁ λόγος. Ist dem so, dann lehrt uns der Ausdruck noch nichts näheres über das Wesen des Sohnes, nichts über sein immanentes Verhältniß zum Vater, über seinen Hervorgang aus ihm, über die Fülle seiner Beziehungen zu ihm; sondern das Alles muß erst der Gesammtheit des von ihm zeugenden Evangeliums entnommen werden. Es ist allerdings sehr sinnig, was Luther zu unserer Stelle sagt: „Nun müssen wir das Herz und Verständniß weit aufthun, daß wir solch Wort nicht wie eines Menschen geringe, vergängliche Worte, sondern als groß der ist der da spricht, so groß müssen wir auch sein Wort achten. Es ist ein Wort, das er in sich spricht und in ihm bleibet und nimmer von ihm gesondert wird. Darum nach des Apostels Gedanken müssen wir denken, wie Gott ein Wort in ihm zu sich selbst rede und ein Wort von ihm selbst lasse in ihm selbst. Aber dasselbige Wort sei nicht ein lediger Wind oder Schall, sondern bringe mit sich das ganze Wesen göttlicher Natur. Und wie in der Epistel vom Bild (Hebr. 2, 3) gesagt ist, daß die göttliche Natur das Bild selbst ist und wird, dermassen auch hier Gott sein Wort dermassen von sich spricht, daß seine

ganze Gottheit dem Wort folget und natürlich ein Wort bleibt und wesentlich ist.... Es ist ein Wort, das Gott in seinem göttlichen Wesen mit sich selber hat und seines Herzens Gedanke ist. Er spricht es also von sich, daß die Gottheit ganz darinnen ist, und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit. — Es ist gleichsam das ganze Herz Gottes darin, wie man auch im menschlichen Wort des Menschen Herz erkennet; nur trifft das Gleichniß nicht völlig zu, denn das menschliche Wort bringt nicht wesentlich, sondern blos bedeutlich die Natur (den Inhalt) des Herzens mit sich; aber hier in Gott bringet das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, sondern auch das ganze Wesen mit sich, und ist eben so voller Gott, als der, deß Bild oder Wort es ist". Predigt über Joh. 1, 1. Kirchenpost. Bd. 10, 168 und Bd. 15, 139. Aehnlich Andreas Osiander in der Schrift Ein guter Unterricht und getreuer Rathschlag 1533: „Und ist also auf's kürzeste angezeigt, was Gottes Wort in Gott ist, nämlich eine vollkommene Erkenntniß Gottes, damit er sich selbst und all seinen Willen und Werk erkennet, welches Gottes Herz, Gedanke, Sinn, Weisheit, Sohn genannt wird, und von Gott nicht mündlich, wie der Menschen Wort, gesprochen, sondern inwendig geboren wird; desgleichen, daß es keinen Anfang gehabt, sondern ewig vom Vater geboren, Gott selbst sei". Bg. 4. Auch ich erkenne die Wahrheit dieses Gedankens an, glaube jedoch, daß er schon über den unmittelbaren Sinn der Stelle hinausgeht und wenigstens in der Form, wie ihn Osiander ausspricht, ein irriges Moment — die Hineintragung der Weltidee in die Idee des Logos — enthält. Lieber berufe ich mich auf das εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1, 15, das den Sohn nach seinem vorweltlichen Verhältnisse zum Vater bezeichnet und aus dem die meisten VV. die Homousie desselben zu be-

---

*) Luthers früheste Gedanken darüber in Löschers vollst. Reform. Akten Bd. I, 231 ff.

weisen pflegen, wie Origenes, Athanasius, Augustinus (imago plena atque perfecta, nihil minus habens quam ille cujus imago est), Anselmus Monol. 32 und Luther zu Hebr. 1, 3: „Allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das Wesen ist das Bild selbst, und wenn sich's also geziemte zu reden, das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen völliglich in sich begreift. Also ist hier das Bild und der, deß Bild es ist, Eines Wesens (ein göttern Bild), ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er nicht vom Sohne oder nach dem Sohn, sondern der Sohn vom Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem natürlichen göttlichen Wesen", Kirchenpost. 1, 190. Jedenfalls führen uns beide Stellen nicht über den Inhalt unserer vorigen Darlegung hinaus, sie wird durch sie nur bestätigt.

Dagegen scheint diese unsere Darlegung den Consensus des kirchlichen Alterthums gegen sich zu haben, sofern nämlich sämmtliche Väter den Satz des Arius, daß der Sohn durch den Willen des Vaters hervorgebracht sei, verwerfen. Sie negiren ihn jedoch nur in dem oben S. 27 bezeichneten Sinn, und um der Consequenzen willen, die Arius daraus zieht. (Vgl. S. 84). Der Wille steht da im Gegensatz zum Wesen und bezeichnet den freien Willensbeschluß Gottes, Wesen außer ihm zu schaffen, die Wahl, die Berathung. Dagegen sagt Athanasius mit Recht: der Logos sei nicht aus dem Willen des Vaters, eben weil er kein Geschöpf ist; vielmehr sei er selbst der lebendige Wille, des Vaters Rath und Kraft, wodurch Alles geworden, c. Ar. III, 63. 64, *βουλὴ ζῶσα, θέλημα καὶ βούλησις*. Dieselbe Ausdrucksweise bei Greg. v. Nyssa und bei Cyrill Alex. ed. Aubert. Tom. V. Thes. p. 54. ff.: *ὁ υἱός ἐστιν ἡ βουλή, τὸ θέλημα τοῦ πατρός. Ὁ υἱός, ὡς αὐτὸς ὢν ἡ βούλησις, ἣν ἀϊδίως ἐν πατρί.* Aber wenn nun Arius entgegenhält: „Ist der

Sohn nicht durch den Willen geworden, so ist er in Folge einer Nothwendigkeit entstanden und hat ihn Gott ohne seinen Willen" (ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων): so weisen die Nicäner die letztere Hälfte dieses Dilemma entschieden ab: non necessitate coactus genuit filium. Aber die weitere Folgerung der Gegner: „also doch wohl durch den Willen, mithin nicht aus dem Wesen", drängte nothwendig dahin, auf das Verhältniß des göttlichen Willens zum göttlichen Wesen tiefer einzugehen. Und auch damit macht Athanasius bereits den Anfang. Er fragt: „ob denn Gott vermöge freier Entschließung einmal gut geworden und es nicht vielmehr von Natur, mithin kraft innerer Nothwendigkeit sei"? aber auch umgewandt: „Wer hat ihm denn die Nothwendigkeit aufgelegt? — Diese Gegensätze finden auf Gott keine Anwendung; das Wesen steht über beiden, das Wesen Gottes aber ist das Gute" III. 62. In diesem Zusammenhang fährt er fort: „Daraus, daß der Sohn aus dem Wesen und nicht aus dem Wollen des Vaters urständet, folgt nicht, daß er ohne dessen Willen sei. Vielmehr will und liebt der Vater den Sohn. Denn gleichwie der Vater nicht erst vermöge eines Willensaktes angefangen hat, gut zu sein, aber es auch nicht ohne seinen Willen ist — ὅπερ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητὸν αὐτῷ ἐστι — so hat freilich auch der Sohn nicht aus einem Willensakte seinen Anfang genommen, aber er ist auch nicht ohne des Vaters Willen und Gedanken. Und in diesem Sinne kann man ganz unbedenklich sagen: daß der Sohn vom Vater gewollt und geliebt werde, wie denn auch der Sohn mit demselben Willen, mit dem er vom Vater gewollt und geliebt wird, ihn, den Vater, liebt und will. Es ist Ein Wille, der vom Vater ausgehend im Sohne ist, also daß auch deshalb der Sohn im Vater geschaut wird und der Vater im Sohne. Der Satz: „Der Vater will und liebt den Sohn" statuirt zwar nicht einen vorhergehenden Willensbeschluß, aber er besagt die Natur und

die charakteristische Eigenthümlichkeit des Wesens, dem es gleichsam natürlich ist, den Sohn zu zeugen und zu lieben". A. a. O. 66.

Da beginnt also schon jener harte Gegensatz zwischen Wesen und Wille zu erweichen, und damit fällt der scheinbare Widerspruch gegen unsere Fassung von selbst. In der That sehen wir von da an die Kirchenlehrer Wille und Wesen Gottes in innigere Verbindung setzen (*σύνδρομος*). „Die Trennung beider beruht blos auf unserer Beschränktheit; in dem einfachen Wesen Gottes fällt Wollen und Haben in eins zusammen. Der gute und ewige Wille ist der ewigen Natur innewirkend, innewesend und in ihr subsistirend (*ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον*); der Begriff des Guten schließt beides in sich" Gregor v. Nyssa c. Eunom. VII, 206. Eben so Cyrill de Trin. V, 554: „Das Vermögen zu wollen, der Akt des Wollens und das Wesen sind in Gott nicht verschieden, außerdem wäre er zusammengesetzt"; und Augustin Conf. XI, 11: Ad ipsam Dei substantiam pertinet voluntas. Wandte man dieß auf das Verhältniß zwischen Vater und Sohn an, so ergab sich, daß die Wesenseinheit unmittelbar die Willenseinheit involvire, und daß auch die Zeugung, obwohl ein Akt des Wesens, doch zugleich als Willensakt gedacht werden müsse, wie derselbe Gregor a. a. O. mit Basilius Homil. 29. lehrt. Beides schloß sich nun nicht mehr aus. Dieselben Gedanken führt dann Cyrill zu Joh. 4, 34 weiter aus: „Indem der Sohn den Willen des Vaters vollbringt, ist er nicht der Vollstrecker eines fremden Willens, sondern seines eigenen: *μία ἐν ἀμφοῖν ἡ θέλησις*. Alles geschieht vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste; denn der Sohn ist des Vaters Wort, Rath, Wille und Kraft, der lebendige und persönliche Wille des Vaters (*ὁ ζῶν καὶ ἐνυπόστατον θέλημα τοῦ πατρός*), der gute Wille des Vaters" (Tom. IV. Comm. in Joh. 197. 215. 238 ff.), und umgewandt: „daß Gott Vater ist und Vater sein will, fällt in eins

zusammen; das eine ist mit dem andern zumal gesetzt" (de Trin. II, 456. 457). Noch schöner Basilius der Gr.: „Die ἐντολή, welche Christus vom Vater erhalten zu haben versichert, fassen wir nicht als ein Gebot, das von außen her an ihn, wie an einen Untergebenen ergeht, sondern wir verstehen es gotteswürdig, als den zeitlosen Uebergang des Willens von dem Vater an den Sohn, in welchem sich des Vaters Wille wie das Bild einer Gestalt im Spiegel reflectirt. . . . . Daher heißt es auch: wer mich siehet der siehet den Vater; nicht die Gestalt, nicht eine Figur, sondern die absolute Güte (τὸ ἀγαθὸν) des Willens, die mit der Natur verbunden und wesenseins ist, oder vielmehr: man schaut in Vater und Sohn dasselbe" de Sp. s. 8.

Wir sehen: jetzt nachdem die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn feststeht, kann man ohne Gefahr die früheren Ausdrücke wieder aufnehmen, wie wir sie schon bei Athenagoras und Clemens Alex. finden, wo der Sohn ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν θέλημα heißt und seine Einheit mit dem Vater in die γνώμη gesetzt wird (Paed. 3. c. ult.), bei Tertullian, der von ihm sagt: Ipse erat voluntas patris, bei Novatian, der zu Joh. 10, 30 bemerkt; Unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam charitatis societatem pertinet, besonders bei Origenes, der ihn den ausgeprägten, den persongewordenen, den ganzen Willen des Vaters, geboren aus dem Willen des Vaters, nennt und die Einheit Beider eben in die Identität des Willens setzt in Joh. Tom. XIII, 36. XXXII, 17 „Der Sohn wird vom Vater geboren wie der Wille aus dem Geiste hervorgeht, durch den Willen des Vaters", de Princ. I. 2 §. 9: quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus Dei virtus efficitur; virtus altera in sua proprietate subsistens. Und dieß meint Origenes keineswegs im arianischen Sinne, weil er den Willen nicht vom Wesen Gottes trennt. Daher kann auch Hilarius erklären: Quod autem

dictum est: ut sint quidem per substantiam (ὑπόστασις) tria, per consonantiam vere unum, non habet calumniam, und kann er geradezu die Zeugung des Sohnes eben sowohl als einen Akt des Willens, denn als einen Akt des Wesens bezeichnen: Ante tempora Pater ex naturae suae essentia impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatem essentiae; de Synod. d. Trin. III: per voluntatem, per charitatem, per virtutem. Augustin aber berichtigt die der älteren Vorstellung noch anhaftende Unklarheit, wenn er de Trin. XV, 20 sagt: „Einige nannten den Sohn ipsum consilium seu voluntatem Patris, um ihn nicht einen Sohn des Willens nennen zu müssen, sed melius, quantum existimo, dicitur: consilium de consilio et voluntas de voluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia, damit es nicht den Anschein gewinne, als eigne der Wille nicht auch dem Wesen des Vaters". Ja man konnte von da aus noch einen Schritt weiter thun und über jenes „Neben- oder Miteinander" der griech. VV. bis zur völligen Identität fortschreiten, wie Faustinus in seiner Schrift cont. Arianos, c. 1: Pie ergo dictum est, quod Filius voluntas est patris, sicut idem ipse est sapientia Dei .... quia in Deo non aliud voluntas et aliud sapientia; wie Maxentius Dial II gegen Nestorius (der in der Lehre von einer unio naturalis in Christo eine Beeinträchtigung der Freiheit fand): impassibili et incompositae naturae non est aliud naturaliter, aliud voluntarie quidpiam facere, sed prorsus unum atque idipsum est. Quia ibi non aliud est natura; aliud voluntas, sed natura voluntas est et voluntas natura. Vergl. auch die Stelle aus Marius Mercator: Est igitur Dei voluntas λόγος, cum ipso qui semper est et ad ipsum; ipsa voluntas filietas est, bei Petav. Dog. I. 229, und die Mittheilungen aus Junilius und Flacius S. 29.

So drängte gerade jenes Arianische Dilemma dahin, wovon wir ausgegangen sind, und fehlt also unserer Fassung der kirchliche Consensus nicht.

## §. 15.

Dieselben Momente, die wir bisher aus der Entwicklung unseres Prinzips gewonnen haben, hat die christliche Kirche in einer Reihe formulirter Bestimmungen ausgeprägt, welche jedoch über den wesentlichen Inhalt von §. 14 nicht hinausgehen. Da nun auch weder die Heilserfahrung noch die Schrift weitere Aufschlüsse über das Wesen der Trinität und insbesondere über die innere Nothwendigkeit der trinitarischen Verhältnisse ertheilt, so müssen wir auf das, was man eine spekulative Construction des Dogma zu nennen pflegt, verzichten. Aber wir können dieß auch um so mehr, als in dem Obigen schon Alles enthalten ist, was ein wirkliches Interesse für den christlichen Glauben hat, und als die rein apriorischen Deductionen der Trinität immer etwas Bedenkliches haben, jedenfalls keine volle Gewißheit gewähren.

Vergleichen wir zunächst die **kirchlichen Bestimmungen**, in denen sich der Inhalt des trinitarischen Grundbekenntnisses (S. 93. 98) näher explicirt hat. Sie betreffen theils die Einheit, theils den Unterschied, theils das gegenseitige Verhältniß der Personen *).

1) Die **Einheit** wird bestimmt als die des Wesens, *οὐσία*, una essentia divina, natura divina, die Eine, in sich ungetheilte Gottheit. Dieses Eine göttliche Wesen ist den Dreien gemeinsam (*εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισίν, ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*), so daß jede das ganze göttliche Wesen, jede die absolute Totalität desselben, und deshalb mit der an=

*) Wir beschränken uns jedoch hier auf das Wesentlichste, mit Verweisung auf die treffliche Darlegung von Twesten, Vorl. über die Dogmatik der evang. luth. Kirche 2, 216 ff., womit Staudenmaiers Dogmatik 2, 464 verglichen zu werden verdient.

dern ὁμοούσιος ist. Dasselbe besagt unser voriger §., nur mit einem andern Ausdruck. Er vermeidet zunächst das Wort natura; und in der That haben dieß auch schon Aeltere beanstandet. Nolo naturam dicere, quia Deus noster nunquam creditur natus, sagt Lactantius de ira c. 15. Natur bezeichnet nach unserem Sprachgebrauch ein gewordenes Sein, einen kreatürlichen Organismus und ist deßhalb hier nicht wohl anwendbar, abgesehen von dem Uebelstande, daß man in der Christologie von zwei Naturen in Einer Person redet, hier von drei Personen in Einer Natur. Besser also, obgleich die näheren Erklärungen der Kirchenlehrer jede Mißdeutung beseitigen, der Ausdruck substantia, essentia. (Vgl. Chemnitz Loci I. 204). Aber auch den ersteren fand man mißverständlich, wenigstens, um auf Gott angewendet werden zu können, erst einer Erläuterung bedürftig (Gerh. Exeg. L. III, 251), und so bleibt denn als die allein adäquate Benennung das Sein; denn essentia ist gleich τὸ esse. Nur führt auch dieß leicht auf den Gedanken einer todten Substanz, aus welcher kein lebendiger Unterschied hervorgehen will, weshalb wir das Gemeinsame lieber die absolute Persönlichkeit nennen. So läßt es sich leichter begreifen, wie sich diese zum Unterschied aufschließen könne, ohne damit aufzuhören, in und mit sich selbst eins zu bleiben.

2) Der Unterschied wird bezeichnet als τρόπος ὑπάρξεως, als relatio subsistendi in divina natura und soll weder als blos nominell, noch auch als essentiell, wohl aber als real gedacht werden. Die Dreiheit ist eine wirkliche: ἀληθῶς ἡ τριὰς τριάς; jedem ihrer Glieder eignet eine es von der andern unterscheidende ἰδιότης. Begreift man nun dieses Besondere mit dem Gemeinsamen, diese unterschiedene Seinsweise mit dem Sein zusammen, so ergibt sich der Begriff der Person: ὑπόστασις, persona. Joh. Dam. de fide orth. III, 6: τὴν ὑπόστασιν ὁρίζονται οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, ὥστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ἰδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις, καὶ τὸ καθ' ἑαυ-

τὴν ὑπάρξαι. Persona est ipsa essentia divina, certo charactere hypostatico insignita ac proprio subsistendi modo a reliquis distincta *). Obgleich mit der andern wesentlich eins, subsistirt also jede der drei Personen wirklich für sich, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι, m. a. W. jede ist eine besondere Subsistenzform des Einen göttlichen Wesens. Da nun aber dieses Wesen als Intelligenz, und zwar als eine untheilbare Intelligenz gedacht werden muß, was die obige Definition noch unberücksichtigt läßt, so bestimmten die Späteren, seit Boethius, den Begriff der Person näher: als rationalis naturae individua substantia, als suppositum intelligens, woraus sich dann die schwerfällige Definition bildete: persona est substantia individua intelligens, quae non est pars aut qualitas in alio, sed proprie subsistit, die selbst erst wieder der Erläuterung und Limitation bedurfte **). Offenbar liegt hier derselbe Fortschritt zu Grunde, dem wir schon oben S. 25 begegneten: der Fortschritt vom Sein zur Intelligenz; er trägt aber, wie sich sogleich zeigen wird, den Impuls zu einem weiteren in sich. — Die Merkmale nämlich, wodurch sich die Personen von einander unterscheiden, sind theils opera ad intra, theils entsprechende Bestimmtheiten. a) Der Ersteren sind zwei: die generatio und die spiratio ***). Gene-

*) Die Person kann daher aus einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachtet werden: concretiv wie oben, oder abstractiv, sofern man blos die Subsistenzform hervorhebt. Vergl. Twesten a. a. O. 221 ff.

**) Namentlich erhob Richard v. S. Victor Bedenken gegen das individua des Boethius, wogegen diesen aber Staudenmaier a. a. O. S. 571 gerechtfertigt hat.

***) Die Grundstelle für die generatio aeterna bildet das große Wort des Origenes de Princ. IV, 28: Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec filius sine patre intelligi potest. I, 2. 4: Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Vgl. meine Monogr. S. 115.

ratio est aeterna filii ex substantia patris productio, spiratio est aeterna spiritus sancti ex substantia patris et filii productio. Für die generatio beruft man sich mit Unrecht auf Ps. 2, 7 *), weil sich diese Stelle nicht auf einen immanten Vorgang, sondern auf heilsgeschichtliche Akte bezieht, wie aus Apostg. 13, 33 und Hebr. 5, 5 erhellt; Ausdruck und Gedanke selbst aber hat seinen guten biblischen Grund in dem $\mu o \nu o \gamma \varepsilon \nu \acute{\eta} \varsigma$ Joh. 1, 14. 18. Für die spiratio beruft man sich gleichfalls mit Unrecht auf Joh. 20, 22; mit Recht aber auf Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13. Denn zwar handelt es sich auch hier um ökonomische Vorgänge, allein als Grund, warum die geschichtliche Sendung und Wirk-

---

*) Bekanntlich geschah auch dieß zuerst von Origenes. Auf ihn gehen die Spätern, auch Luther, zurück: „St. Augustini Disputation mißfällt mir nicht, da er das Wörtlein, das eine vergangene Zeit bedeutet, mit dem Wörtlein, das eine gegenwärtige Zeit heißt, vergleichet und sagt, daß bei und vor Gott weder Vergangenes noch Zukünftiges sei, sondern außerhalb der Zeit und in Ewigkeit sei Alles gegenwärtig da. Und gleichwohl hat der h. Geist wollen brauchen des Worts, so eine vergangene Zeit bedeutet, auf daß er anzeigte eine vollkommene Geburt. Sonsten, wenn wir reden wollen, wie es an ihm selbst ist, so wird und ist Gottes Sohn heute, täglich und allezeit geboren. Denn was ewig ist, das hat weder Vergangenes noch Zukünftiges. — Auf diese Weise soll man das Wörtlein heute verstehen von der Zeit, nämlich, wie sie vor Gott ist; nicht von unserer Zeit, wie wir sie halten. Denn Gott redet allhier nicht mit uns, sondern mit dem, der außerhalb der Zeit ist bei Gott. Wir haben diesen Unterschied der Zeit, daß bei uns ein ander Ding ist heute, ein anderes gestern, ein anderes morgen. Von diesem Unterschied weiß das Ewige nicht, da keine Zeit ist, weder vergangene noch zukünftige, sondern ein ewiges Heute, wie Petrus sagt 2. Ep. 3, 8: „Ein Tag ist bei dem Herrn, wie tausend Jahr, und tausend Jahr, als ein Tag. Denn bei Gott ist Anfang, Ende und das Mittel der Zeit ein Augenblick". Zu Ps. 2. Walch V, 199.

samkeit des Geistes durch Vater und Sohn bedingt ist, wird die wesentliche Gleichheit Beider genannt. Haben nun jene heilsgeschichtlichen Data außerzeitliche Wesensverhältnisse zur Voraussetzung, so erscheint der Schluß: principium missionis in tempore est principium missionis in aeternitate als ganz gerechtfertigt. Was ist es nun aber um beide Akte? Die Antwort lautet: sie unterscheiden sich als immanente von der Schöpfung, welche ein von dem Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet (gignere est producere aliquid ex substantia simile secundum essentiam; creare est ex nihilo aliquid facere, diversum a substantia creantis), und sie unterscheiden sich von einander selbst, weil jeder eine andere Person zum Resultate hat; was aber diese Akte an sich sind und wie sich unterscheiden, bleibt ein unaussprechliches und unerforschliches Mysterium (ipsa actio est inscrutabilis). Deshalb werden alle Erklärungsversuche abgewiesen, von den protest. DD. selbst die scholastischen aus dem göttlichen intelligere und velle. Gleichwohl aber führt der kirchliche Ausdruck auf die richtige Spur; denn opera ad intra, actus personales, sind Willensakte, können wenigstens nicht anders gedacht werden, wie Origenes schon ganz richtig gesehen hat, vgl. d. flgd. §. Das Bedenken aber, welches Gerhard Exeg. Loc. III, 397 äußert, als gefährde diese Bestimmung die Wesenhaftigkeit und Nothwendigkeit jener Akte, löst sich nach unserer Anschauung von der absoluten Persönlichkeit von selbst, durch welche überdies das Moment der Passivität, das der älteren noch anhaftet, überwunden wird. Hier nämlich sind generatio und spiratio nur insofern aktiv, als jene den Vater, diese den Vater und Sohn zum Subject hat; nicht aber auch, sofern Sohn und Geist als Object derselben gedacht werden: daher sagt man generatio passiva und spiratio passiva. Da erscheint also der Sohn und der Geist als blos leidend. Und dagegen reicht auch die Bemerkung Baier's Comp. I. § 41: quod in Deum non cadat aliqua passio realis; ex parte Dei spiratio est

actus purus, omnis passionis expers — nicht aus, wenigstens wird mit ihr kein Ernst gemacht. So aber, wie wir das Verhältniß fassen, ist dieses Bestimmtwerden des Sohnes u. s. w. zugleich ein Sichbestimmen desselben vgl. S. 110, und damit gewinnt das Ganze eine größere Lebendigkeit, auch läßt sich so die Menschwerdung leichter erklären. b) Aus diesen personellen Akten ergeben sich dann die proprietates personales, die den unterscheidenden Charakter jeder Person bezeichnen: paternitas, filiatio, processio, und die entsprechenden notiones personales: ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις. Der Unterschied wird also einfach darein gesetzt, „daß der Vater, an sich selbst ungezeugt, den Sohn erzeugt, daß der Sohn vom Vater ewig gezeugt ist, der heilige Geist aber von Vater und Sohn ewig ausgeht" *), also in das Verhältniß der Origination und Descendenz; „und eben darauf beschränke er sich auch". Mit Recht! Denn mehr lehrt uns weder die Schrift noch die Consequenz der Heilserfahrung.

3) Das gegenseitige Verhältniß betreffend, so verhalten sich die Drei zu dem Einen göttlichen Wesen nicht als Theile, sondern als verschiedene Subsistenzweisen desselben, näher wie das Sein in Abstrakto zum Sosein, zur concreten Bestimmtheit des Seins, wie τὸ εἶναι ἁπλῶς und τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, wie τό τι εἶναι und τὸ πῶς εἶναι (Johannes v. Dam. Dial. 42. de fid. orth. III, 6. und Gerhard Exeg. L. III. c. 2); denn nicht existirt das göttliche Wesen außer oder

---

*) Die kirchliche Bestimmung, der heilige Geist gehe von Vater und Sohn aus, hat bekanntlich den Sinn, daß die Spiration dem Vater und Sohn zukomme nicht sofern sie zwei unterschiedene Personen sind, sondern sofern sie das göttliche Wesen mit einander gemein haben. Fatendum est, patrem et filium principium esse Spiritus s., non ut duo principia, sed ut unum principium, Augustin de Trin. V, 14, — was auch ganz richtig ist.

über den Dreien, sondern nur in ihnen. Und auch diese Bestimmung ist schlechterdings nothwendig; denn wäre es anders, so hätten wir statt der Trias eine Tetras. Nur scheinbar wird sie durch unsere Ausdrucksweise erschwert; denn auch wir sagen nicht, es ist eine absolute Persönlichkeit und es sind drei Personen, sondern die Eine absolute Persönlichkeit subsistirt in einem dreifach-persönlichen Unterschied, zu dem sie sich selbst bestimmt. — Das Verhältniß der Personen zu einander aber ist das der *περιχώρησις*, esse in se invicem, intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia. Dabei findet jedoch, wie sich aus dem Obigen ergibt, ein Unterschied in der Subsistenz statt (ordo subsistendi), indem der Vater allein aus sich selbst, *ὁ ἀγέννητος*, die *ἀρχὴ ἄναρχος* ist, der Sohn aber das Prinzip (*ἀρχή*, nicht *αἰτία*) seiner persönlichen Subsistenz am Vater hat — Deus de Deo — und der heil. Geist an Beiden zumal: also eine Dependenz des Sohnes und Geistes vom Vater, und insofern eine gewisse Unterordnung *κατὰ τάξιν*. Diese Anschauungsweise geht durch die ganze Kirchenlehre hindurch und hat auch das Zeugniß der Schrift für sich. Die ganze Reihe der oben angeführten Stellen, insbesondere Joh. 5, 26 spricht dafür. Auch läßt sich nur von da aus ein realer Unterschied der Personen in der Offenbarung ad extra festhalten. Wie wenig jedoch diese Dependenz die Wesenseinheit gefährde, erhellt von selbst aus dem Zusammenhang mit dem Obigen, vergl. n. 2 *), und ist in Beziehung auf den heil. Geist besonders schön von Aegidius Hunnius ausgesprochen, weshalb wir seine Worte gleich hieher setzen. Er antwortet auf die Frage, annon derogat divinae majestati Spiritus Sancti, quod nullam de se personam produxit aliam? also: Gerade darin liege ein Beweis für seine ewige Majestät, cum producentium et productorum

---

*) Vgl. insbesondere Twestens treffliche Nachweisung gegen Schleiermacher, S. 278.

non sit infinita in Deo series, sed Trinitatis αὐτάρκεια requirat, ut in aliqua persona productio illa terminetur: manifestum est pertinere hoc ad illustrandam perfectionem Spiritus, quod in ipsius sancta hypostasi, tanquam basi, tota aquiescit Trinitas, velut omnimodam suam αὐτοτέλειαν in ea jam consequuta. Nequaquam igitur imperfectus potest haberi is, qui in sua substantia personarum productionem illam finit et absolvit totamque Trinitatem in consummatae perfectionis velut orbem atque circulum sic reducit, ut in hoc suo spiritu Pater et Filius unice acquiescant. Bei Dannhauer Hodosophia p. 184.

Dieß die wesentlichsten kirchlichen Bestimmungen. Sie haben ihre Nothwendigkeit in den Irrthümern, denen sie abwehrend entgegenstehen, ihren guten Grund in der Schrift, und entsprechen dem einfachen Inhalte unsers vorigen §., gehen aber auch nicht über ihn hinaus; denn sie machen so wenig darauf Anspruch das innere Wesen des Dogma erklären zu wollen, daß sie vielmehr dessen Begreiflichkeit geradezu negiren. „Außer dem Bereich der Sprache, außer der Sehweite des Sinnes, außer dem Fassungskreis der Erkenntniß ist Alles was hier in Frage kommt; man kann es nicht aussprechen, nicht erreichen, nicht fassen" sagt Hilarius de Trin. I, 5 mit allen VV. des vierten Jahrhunderts, und Augustin thut den bekannten Ausspruch: „Da der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater und nicht der heil. Geist ist, so sind es allerdings Drei. Tamen cum quaeritur quid tres? — magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum tamen est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur", de Trin. VI. 10. — Das Mittelalter hat keine neuen Bestimmungen hinzugefügt.

Die protestantische Dogmatik hat sie, nachdem schon Melanchthon in den späteren Ausgaben der Loci zu ihnen zurückgekehrt war, aus der alten Kirche wieder aufgenommen. Und zwar geschah dieß von Mart. Chemnitz mit klarer Einsicht

in ihre geschichtliche Bedeutung: „Die Kirche wäre lieber bei der Einfachheit der apostolischen Ausdrucksweise stehen geblieben, aber die mannigfachen Angriffe und Mißdeutungen der Häretiker hätten scharfe und exclusive Bestimmungen nöthig gemacht. Auch für die Gegenwart bedürfe es derselben" Loc. I, de trib. Pers. Aber ihren Zusammenhang mit den Heilsthatsachen deutet selbst Chemnitz nur leise an, und auch die späteren luth. DD. gehen nicht weiter darauf ein. Obwohl sie den Grundsatz, „daß in der Theologie Alles, auch das rein Theoretische, praktisch sein müsse", aufstellen, begnügen sie sich doch, die ältere Terminologie zu wiederholen, zu erklären und mit der Schrift zn beweisen. So Gerhard Exeg. L. III. Calov. Synops. Contr. p. 112 und die Folgenden. Daher hat hier das Dogma eine ziemlich äußerliche Gestalt. Gleichwohl klingt der Gedanke Luthers durch die ganze Anschauung unserer Kirche hindurch, selbst bei den Späteren, wie bei Storr und Seiler, kann man ihn noch spüren, und Schneckenburger hat ganz Recht, wenn er sagt, „daß der Nerv der lutherischen Trinitätslehre in der Christologie liege. Diese sei gar nicht zu vollziehen ohne Wesenstrinität". Beiträge zur Christologie S. 187.

Die Theologie hat zwar von jeher versucht, dieses Mysterium dem Verständniß zu vermitteln und damit einem unabweisbaren Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu genügen; sie hat aber immer zugleich auch das Ungenügende aller derartigen Versuche anerkannt, und insbesondere jede rein spekulative Construktion des Dogma, sofern sie sich die Bedeutung eines Beweises vindicirt, für bedenklich gehalten, weil damit der letzte Grund des Glaubens in die menschliche Vernunft verlegt werde, während er doch auf Gottes Thaten nnd Zeugnissen beruhe. Selbst der große Scholastiker Thomas hat auf das Gefährliche eines solchen Beginnens aufmerksam gemacht. Die DD. unserer Kirche aber stimmen sämmtlich der These Joh. Gerhards bei: Mysterium Trinitatis ex naturali ratione a priori probari nec

potest nec debet, Exeg. Loc. III, 230 ff. Uud das sagen sie nicht, als ob ihnen jene Versuche unbekannt gewesen wären — Gerhard zählt sie alle auf, und darunter auch solche, auf die sich die moderne Theologie viel zu gute thut; sie wollen sie auch gerne als Analogieen und Erläuterungen gelten lassen, nur nicht als Beweismittel: Mysterium Trinitatis ex solo verbo Dei probandum a. a. O. 223.

Was nun diese Versuche selbst betrifft, so gehören natürlich die der sinnlichen Sphäre entnommenen Vergleiche mit Licht und Glanz, oder Auge, Quelle, Strom, nicht hieher; aber auch nicht das Verhältniß zwischen Gattung und Individuum, auf das sich die griech. VV. des vierten Jahrhunderts, namentlich die drei Kappadocier, so häufig berufen. Denn diese Kategorien leiden keine Anwendung auf das Absolute und führen, je nachdem sie im nominalistischen oder realistischen Sinn gedacht werden, entweder zum Sabellianismus oder zum Tritheismus; auch haben die VV. das Incongruente dieses Vergleichs selbst zugestanden. Man ist daher keineswegs berechtigt, aus dem Mißlingen desselben gegen das Dogma selbst zu argumentiren, wie Strauß, Glbsb. 1, 455 thut. Wie soll denn das „der Anfang einer Selbstauflösung des Dogma" sein, was dessen Wesen nicht einmal berührt? — Den ersten Ansatz zu einer spekulativen Erkenntniß der Trinität macht Athanasius mit dem oben berührten Gedanken: daß es zum Begriff, zum Wesen Gottes gehöre, Vater und Sohn zu sein, weil sein Wesen das Gute, die sich selbst mittheilende Güte ist. Als dieses müsse es sich vollkommen offenbaren und mittheilen, was eben in dem Sohne geschehe, und so erst, als der Vater, ist er wirklich Gott, der wahrhaft Gute. Die Zeugung hat demnach nicht, wie die Arianer wollen, in einem außen liegenden Zweck ihren Grund, sondern in der innern Nothwendigkeit der göttlichen Natur, welche eben ihre absolute Vollkommenheit ist, c. Ar. II, 62. 53. III, 66. I, 14: *θεοῦ ἀΐδιον τὸ γέννημα διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον της φύ-*

σεως. Jedenfalls sind diese Andeutungen weit haltbarer und tiefer, als die von Gregor v. Nyssa versuchte Ableitung aus dem Begriff der göttlichen Vernunft, wie sie sich auch schon bei Aelteren findet, und hernach von Johannes v. Damaskus aufgenommen worden ist. Denn sie ist ein Spiel mit der Doppelbedeutung des Wortes λόγος. Indem Gregor von der Bedeutung Vernunft ausgeht, stellt er den Satz auf, daß Gott nicht ἄλογος, nicht ohne Bewußtsein, nicht ohne den Gedanken seiner selbst gedacht werden könne, und schließt dann weiter, daß dieser Logos entsprechend dem Wesen Gottes, also ewig, unveränderlich, real, lebendig, ja das absolute Leben selbst sein müsse. Nun aber, auf die Bedeutung „Wort" übergehend, fährt er fort: Logos sei ein Relativbegriff, denn er involvire die Beziehung auf einen, der es ausspricht. Das wäre ja kein Wort, welches nicht von Jemand gesprochen würde. Von da aus sucht er dann den hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater zu erweisen. „Wie wir sagen, das menschliche Wort entspringe aus unserer Vernunft, ohne es deshalb mit ihr zu identificiren oder gänzlich von derselben trennen zu wollen, so unterscheidet sich auch das göttliche Wort durch sein selbstständiges Bestehen von demjenigen, durch welchen es die Subsistenz hat, dadurch aber, daß es dieselben Eigenschaften mit ihm theilt, ist es der Natur nach mit ihm eins". Und noch übler geräth die Beweisführung hinsichtlich des heil. Geistes, wobei Gregor davon ausgeht, daß doch auch unser menschliches Wort nicht ohne das πνεῦμα ist, welches, indem wir sprechen, zur Stimme wird; aber während dieser Geist bei uns ein bloßer Lufthauch sei, müsse der göttliche wesentlich, hypostatisch, wie das Wort, gedacht werden. Orat. catech. 1. 2. 3. (Vgl. dagegen S. 26. Anmerkg.

Der Begründer einer eigentlich spekulativen Auffassungsweise ist erst Augustin. Schon der Standpunkt, den er dazu nimmt, ist ein neuer. Während die griechischen VV. von Gott

dem Vater ausgehen und von da zum Sohne und zum Geiste fortschreiten, geht Augustin, der den ganzen Entwicklungsprozeß des Dogma hinter sich hat, von der Idee der Gottheit, als des den Dreien Gemeinsamen, von der Idee des Einen, Dreieinigen Gottes aus. Unus Deus est ipsa Trinitas et sic unus Deus, quomodo unus creator. Universa Trinitas est unus Deus. Von diesem Gesichtspunkt aus bestimmt er die persönlichen Unterschiede nicht als des Wesens, sondern als Relationen, in denen das Eine göttliche Wesen zu sich selber steht". Und indem er nun diese Relationen als nothwendige, in der Idee Gottes begründete nachzuweisen sucht, schlägt er wieder einen ganz andern Weg ein, als die Aelteren: den anthropologischen. Er reflektirt auf den menschlichen Geist, als auf das kreatürliche Abbild des göttlichen. Da findet er einen Reflex der Trinität in den drei Vermögen, oder vielmehr, da die Vermögen nur als aktive sind, in der dreifachen Thätigkeit, vermöge deren der menschliche Geist sich seiner erinnert, sich erkennt und sich liebt, s. S. 28. Diese drei Momente, die memoria, intelligentia, voluntas, näher das Selbstbewußtsein an sich, das Denken, in dem sich der Geist objectivirt, und die Liebe, in der er, beides zusammenfassend, sich selbst liebt — diese Momente, die durch den Begriff des Geistes nothwendig gegeben sind, bilden eine wahre Dreieinigkeit; denn hier haben wir nicht drei mentes oder vitae, sondern drei Relationen des Einen Geistes, Eine Substanz: haec tria unum sunt. Aug. de Trinit. IX. X. XV*). Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus, ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum

---

*) Einige male versucht es Augustin allein in dem letzten dieser Momente, in der Liebe der Menschen zu sich, ein Bild der Trinit. aufzuzeigen z. B. IX, 2: Quum se ipsum homo amat, tria sunt, amans, amor et amatus.

antam se novit mens, quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est. L. X, 18. Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una substantia... Neque tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini... Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. Von dieser psychologischen Trinität schließt nun Augustin auf die göttliche. Aber was ergibt sich aus diesem Rückschluß? Die Einheit wird allerdings gewahrt, aber der persönliche Unterschied tritt ganz zurück, die Personen gewinnen keine hypostatische Subsistenz, sie werden zu bloßen Relationen in der Bewegung des göttlichen Denkens; und wenn es auch gelingt, der zweiten durch Hinzunahme der Analogie von Wort und Gedanken eine gewisse Objectivität zu sichern (der Sohn ist nicht blos die intelligentia des Vaters, sondern auch ihr Inhalt, die notitia patris): die dritte bleibt doch ganz unpersönlich; sie ist nur eine gegenseitige Beziehung: die dilectio, qua pater filium diligit et patrem filius. Daher denn Augustin schließlich die göttliche Trinität in die sapientia, die notitia sui und die dilectio setzt. Er fühlt jedoch selbst den Widerspruch, der darin gegen die Kirchenlehre liegt, und lenkt sofort, was man gewöhnlich übersieht, wieder ein. „Das menschliche Abbild entspricht dem Urbild nicht völlig. Der Unterschied ist: einmal, daß im Menschen zwar eine Trinität ist, aber der Mensch ist sie nicht selbst, Gott aber ist die Trinität; sodann: im Menschen sind jene Drei selbstständige Vermögen Einer Person, Eines Ich, in Gott aber hat jede Person jene drei in sich". „Der Mensch erinnert sich nur durch die Erinnerung, denkt nur

durch das Denken, liebt durch den Willen, in Gott aber weiß und will sich der Vater nicht blos durch den Sohn, und der Sohn weiß sich nicht blos durch den Vater u. s. w., sondern alle drei Personen erinnern, erkennen, lieben sich durch sich selbst". (De Trin. B. XV). Während sich also nach der ursprünglichen Entwicklung jene drei Momente des Geistes unter die drei Personen vertheilen, so wird jetzt die Bewegung des Selbstbewußtseins ganz in jede Hypostase gesetzt und so allerdings die Dreipersönlichkeit gerettet. Damit aber ist offenbar der frühere Ausgangspunkt selbst zurückgenommen und der ganze Versuch für unhaltbar erklärt. Doch kehrt Augustin immer wieder darauf zurück, wie er denn mehrmal den Geist und die Liebe als die substanzielle Einheit des Vaters und Sohnes faßt *).

Bekanntlich ist nun seine Theorie für das Mittelalter maßgebend geworden, nur daß was bei ihm noch mehr die Bedeutung einer Analogie hat, bei den Scholastikern als eigentlicher Beweis erscheint. Aus der Procession des intelligere und velle in Gott entwickeln sie das Dogma, und namentlich wendet Thomas den ganzen Scharfsinn seines Geistes daran, um einen Unterschied zwischen beiden, und damit zwischen den Personen selbst aufzuzeigen. Aber auch ihm lösen sich diese Unterschiede immer wieder in eine schlechthinnige Identität auf (s. oben S. 31), und während ihm der Begriff des Sohnes bisweilen in den der Weltidee übergeht, bleibt der heil. Geist die amor mutuus, mit welcher Vater und Sohn sich lieben, eine blose Affection der Liebenden. Ganz anders Duns Scotus, der auch hier mit jenem Unterschiede Ernst macht. Schon der Akt des göttlichen Selbsterkennens, das intelligere, wird erst durch den Hinzutritt des Wollens zur Zeugung (hoc modo pater gignit filium volens), und das Hervorgehen des Geistes ist recht eigentlich ein Akt des reflectirten Wollens, des Wollens, welches sein Wollen und den

*) Vgl. Meier a. a. O. 216.

Gegenstand desselben will *). Wir sehen also auch hier, wohin das Dogma drängt.

Nachdem die lutherische Kirche die scholastische Behandlungsweise, die zuletzt zu einem blosen Kunststück der Dialektik geworden war, abgewiesen hatte, um das Dogma auf seine religiöse Basis zurückzubringen (Luther), so war es in der That die Einführung eines fremdartigen Elements, als Melanchthon in den spätern Ausg. der Loci die augustinisch-thomistische Deduction unter Hinzunahme des Begriffs des *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* wieder aufnahm. Allerdings that er dieß in einfacher, ansprechender Weise: Filius dicitur imago et λόγος. Est igitur imago cogitatione patris genita... Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens (wie es mit den menschlichen Gedanken der Fall ist), sed subsistens communicata ipsi essentia. Haec imago est secunda persona. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur, dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Ut autem filius nascitur cogitatione, ita Spiritus s. procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim agitare, diligere, sicut et cor humanum non cogitationes, sed spiritus seu halitus gignit..... Pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum; hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus s., qui est agitator, ab aeterno patre et filio, coaeterna imagine patris (Loci v. J. 1546 und Expositio Symb. Nic.). Aber weil auch hier das Dogma nicht im Zusammenhang mit den Heilsthatsachen entwickelt ist, so konnte dieser Versuch keine Wurzeln in der lutherischen Kirche schlagen. Man sah ein rationalistisches Element darin **), und von da aus wies man

---

*) Vgl. das Nähere in der vortrefflichen Darstellung Meiers 275—289, und bei Baur 2, 684 ff.; auch den 2. Theil von Hasse's Anselmus.

**) Die ersten Verhandlungen darüber berichtet Schlüsselburg Catal.

sowohl die spekulative Theorie des reformirten Theologen Keckermann, die überdieß den Unterschied der Personen gefährdete, als die mystischen, aus der eigenen Mitte auftauchenden, aber von pantheistischen Gedanken getragenen, ab.

Die Art, wie die beiden Koryphäen der neuern Philosophie, Hegel und Schelling, das Dogma behandelten, können wir hier übergehen. Es war das eine Umdeutung desselben in einen ihm fremdartigen Gedankenkreis, in die Grundgedanken der pantheistischen Weltanschauung. Theologisch wurde es erst neuerdings wieder aufgenommen und zwar so, daß, was bei den Scholastikern noch zusammengeschlossen ist, nunmehr in zwei besondere Richtungen sich vertheilt, indem sich die Einen ausschließlich an „den Subjectivirungsprozeß des Selbstbewußtseins" halten, die Andern an „den Prozeß der Liebe". Man könnte jenes die scholastische, dieses die mystische Methode nennen. Dort heißt es: Wie der menschliche Geist sein Selbstbewußtsein in der Formel: „Ich bin Ich" vollzieht, und damit sich von sich selbst unterscheidend als Object setzt und aus dieser Objectivität wieder in sich zurücknimmt: so denkt auch Gott als der absolute Geist den ewigen Gedanken seiner selbst, welcher demnach von ihm, dem denkenden, verschieden und doch mit ihm identisch ist, sein anderes Ich; in diesem aber sich anschauend und aus ihm in sich zurückkehrend ist er der Geist". Hier heißt es: „Das Ich der absoluten Liebe fordert ein Du, dem es sich vollständig mittheilen könne, und beide fordern ein Drittes, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasire". Jede dieser beiden Deduktionen ist dann wieder mannigfaltig modificirt und versucht in fortschreitenden Versuchen den Nachweis: daß und warum jener Prozeß in Gott einen realen Unterschied begründen müsse, wäh-

---

haeret. IX, 336; das Weitere bei Hutter Loci comm. de Trinit. prop. VII. p. 106—108.

rend es bei uns nur zu einem idealen kommt*). Zwischen beiden in der Mitte liegt noch eine dritte, die theils mit Hegel den trinitarischen Prozeß durch die Welt, durch das Anderssein hindurch sich bewegen und den so gesetzten Unterschied in dem spekulativen Bewußtsein zur Einheit sich vermitteln läßt, theils, auf die alte Lehre vom *κόσμος νοητός* zurückgehend, den Sohn als den gottinnerlichen Weltgedanken, als die himmlische Ideenwelt faßt**). Die letztere Theorie müssen wir schon deshalb abweisen, weil sie die Weltidee zu einem wesentlichen Moment des göttlichen Selbstbewußtseins macht, von wo aus dann der Uebergang zum Pantheismus ganz nahe liegt; die beiden ersteren haben ihre Wurzeln in ächt christlichen Gedanken. Dennoch vermag ich auch sie für beweiskräftig nicht anzuerkennen, und zwar um so weniger, je ernstlicher ich es versuchte. Denn wenn sich auch hier eine zweite Person, ein göttliches Du ziemlich leicht ergibt, so will doch die dritte nirgends mit Evidenz und Nothwendigkeit zum Vorschein kommen, wie Twesten selbst anerkennt (Dogm. 1, 212); es bleibt, wie bei den Scholastikern, bei einer Wechselbeziehung zwischen Vater und Sohn, welche als solche eben keine Person ist, und die Versuche, eine solche zu gewinnen, verrathen schon durch ihre Künstlichkeit, wie schwach sie sind. Am schlimmsten steht die Sache bei Liebner, der sich

*) In die erstere Reihe gehören, an Leibnitz und Lessing anschließend, Lehmus, Twesten, Lange und, obwohl der Form nach verschieden, Anton Günther (Satz, Gegensatz, Gleichsatz) und Zukrigl; in die zweite, an Richard v. S. Victor anschließend, Sartorius, Julius Müller, Mehring, Schöberlein. Liebner u. A. — Andere, wie Staudenmaier a. a. O. 590 u. Delitzsch, System der bibl. Psychologie 131 verbinden den dreifachen Gesichtspunkt des Wollens, Denkens und Empfindens.

**) So z. B. auf Schellingscher Grundlage Martensen §. 56. Hanne, Vorhöfe zum Glauben, Hft. 2, etwas anders Fichte jun. und Weiße.

zwar rühmt, die früheren trinitarischen Constructionen aus dem Prinzip der Liebe zur Wahrheit erhoben zu haben, seinerseits aber „Vater und Sohn sich gegenseitig unselbstständig machen" und erst durch die dritte Person, „ohne welche sie immer wieder in einander übergehen würden", zu selbstständigen Personen werden läßt. In demselben Zirkel bewegen sich aber mehr oder weniger alle diese Versuche, indem sie einerseits die Persönlichkeit Gottes immer schon voraussetzen und ihn doch andrerseits erst mittelst des trinitarischen Prozesses zum persönlichen sich aufschließen lassen. Erst dem Sohne gegenüber soll der Vater zum Selbstbewußtsein kommen u. s. w.; aber der Sohn selbst wird dann doch wieder aus dem absoluten Selbstbewußtsein oder aus der absoluten Liebe abgeleitet, und eben so der heilige Geist, mithin das Resultat des ganzen Prozesses schon vorausgesetzt. Hat es mit dieser Voraussetzung seine Richtigkeit, so scheint jene Construction verfehlt; ist aber Gott, gleichsam im Ausgangspunkt des Prozesses gedacht, nicht schon persönlich, dann sehe ich nicht ein, wie es überhaupt zur Persönlichkeit, geschweige zur Dreipersönlichkeit kommen soll, sei es von dem Selbstbewußtsein oder von der Liebe aus, denn beide sind dann noch gar nicht vorhanden; die Liebe insonderheit hat ja das Ich zur Voraussetzung, und das Selbstbewußtsein ist wesentliches Moment der Persönlichkeit. Ein Unpersönliches kann überhaupt keine Persönlichkeit setzen, es kann sich nicht selbstobjectiviren. Ist der Vater nicht von vorn herein Hypostase, wie soll er der Grund der Hypostase des Sohnes sein? Oder soll sich Gott aus dem Urgrunde eines blosen blinden Seins erst zum Gotte entwickeln*)? Aber ge-

---

*) Delitzsch a. a. O. 31 hat ganz Recht, wenn er sagt: „Es ist ein Irrthum, daß Gott sich sein selbst bewußt werde, wenn er sich dreieinig entfaltet". Er sei, gleichsam noch vor der Trinität, schon unendlicher, bewußter Wille. Wenn dagegen von ihm ebd. S. 132 in den Vater das Bewußtsein eines M a n g e l s, das Gefühl eines

gen diese Ansicht verwahren sich die Versuche, die wier hier besprechen, ausdrücklich. Liegt sie ihnen vielleicht doch, nur unbewußt, unter? — und wenn auch nicht, wie komme ich über jene Widersprüche hinaus? Ueberdies kann ich diese ganze Construktion nicht mit der Anschauung der heiligen Schrift vereinigen, die offenbar dem Vater eine gewisse Priorität vindicirt und ihn als den persönlichen Urquell des Sohnes bezeichnet, Joh. 5, 26. Und so wollen mir denn sämmtliche spekulativen Trinitätslehren der Gegenwart nicht vorhalten; jedenfalls möchte ich meinen Glauben nicht darauf gründen. Es ist ein beherzigungswerthes Wort, das neuerdings Thilo gesprochen hat: „Je mehr morsche und faule Stützen dem christlichen Glauben untergeschoben werden, desto mehr ist Gefahr vorhanden, daß andere über diesen die wahren Stützen übersehen und zu dem Wahne kommen, er habe eben keine andre als solche morsche" *). Möge es die christliche Theologie nicht überhören.

## §. 16.

Mit der Erkenntniß der Trinität öffnet sich uns zugleich ein neuer, tieferer Einblick in das Wesen Gottes. Wir haben es oben als das persönliche Sein des absolut Guten bestimmt; jetzt sehen wir, daß es zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit

---

Unbefriedigtseins gesetzt und daraus die Production des Sohnes abgeleitet wird, wenn es heißt: „der Wille, welcher zur That der Zeugung des Sohnes wird, hat zur Voraussetzung die Erkenntniß des Mangels des Ich an einem Du und die Empfindung des Liebessehnens nach einem Du" u. s. w. — so halte ich dieß für unstatthaft, weil mit den Aussagen der Schrift unvereinbar, vgl. §. 14. — Ueberhaupt aber scheint mir diese ganze Anschauungsweise zu menschlich. Ueber Urlsbergers Ansicht von einer blos ökonomischen Trinität s. d. Beilagen.

*) C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. Leipz. 1851. S. 193.

sich selbst aufgeschlossen ist, daß es im persönlichen Wechselverkehr zwischen Vater, Sohn und heiligem Geiste sich bewegt. Eben damit aber schließen sich die früher bezeichneten eigenschaftlichen Bestimmungen zu trinitarischen Eigenschaften auf — denn da Gott in der Dreiheit der Personen existirt, so kann es kein Wollen, Wissen und Leben in ihm geben, das nicht trinitarisch bestimmt wäre — und damit gewinnen sie einen reichern, concretern Inhalt: sie werden zur Heiligkeit, Wahrheit, Liebe.

Mit Recht wird gewöhnlich die Heiligkeit für die vollkommene Uebereinstimmung des göttlichen Wollens mit dem göttlichen Sein erklärt; denn wie die persönliche Kreatur heilig ist, wenn sie sich so will und so bestimmt wird, wie Gott sie will, so ist Gott der Heilige, weil er sich als den will, der er ist. Vermöge dieser Eigenschaft schließt Gott Alles ihm Widersprechende von sich aus und affirmirt sich selbst in seinem, sich selbst gleichen, absolut guten Sein. Aber dieses Wollen hat zum concreten Inhalt jene dreifache Bestimmtheit, vermöge deren Gott als der Dreieinige, in der ab- und ausschließenden Einheit der drei Personen, als Vater, Sohn und Geist sich selber will und in dieser absoluten Beziehung sich ewig mit sich selbst zusammenschließt. So ist er der Heilige*).

Eben so ist auch das Wissen Gottes um sich kein leeres, sondern hat die ganze innere Welt der göttlichen Vollkommenheit zum Gegenstande. Es schaut der Vater im Sohne den Abglanz seiner Herrlichkeit, der Sohn am Vater das Urbild seiner, der heilige Geist in beiden sich selbst. In diesem vollkommen gegenseitigen Wissen besteht die absolute Wahrheit. Sie ist, eben weil sie die volle immanente Liebesoffenbarung des absolut Guten in sich selbst zum Gegenstand hat, menschlich zu

*) Will man Selbstliebe von Gott aussagen, so ist hier der Ort dazu.

reden, immer auch ethisch bestimmt; die Treue gegen sich selbst ihr Correlat — in der Offenbarung nach Außen das Prinzip der Erleuchtung. So erfolgreich erweist sich hier die Erkenntniß der heiligen Trinität.

Insbesondere aber ist es der oben kaum nur angedeutete Begriff der Liebe, der von ihr aus zu seinem vollen Rechte kommt. Denn Liebe, im wahren Sinne des Wortes, ist Selbstmittheilung (bonum communicativum sui), Hingabe, Versetzung des Ich in ein Anderes, um dieses mit sich zu durchdringen, zu erfüllen, zu beseligen und in ihm, als in dem Andern seiner, sich zu haben, ohne sich an es aufzugeben oder daran zu verlieren; sie ist also nur möglich zwischen Personen und hat deren Vorhandensein immer schon zur Voraussetzung: erst als der Dreieinige ist daher Gott die Liebe, und zwar ist er die absolute Liebe, weil er als Vater, Sohn und Geist in vollkommener Selbstmittheilung, Selbsthingabe und Wechselgemeinschaft mit sich selber steht.

Liebe ist Leben, das Leben der Persönlichkeit, welches keineswegs im Wollen und Wissen aufgeht, obwohl beides ihr nicht fehlt, sondern eine noch centralere Bewegung ist, eine Bewegung, die zugleich Bestimmtheit, Gesinnung, Empfindung ist, der ethische Pulsschlag des persönlichen Lebens, — ihr Sitz das Herz: die Liebe Gottes also das Leben Gottes, oder vergleichungsweise zu reden, die Seele, das Herz seines Lebens. Als Inhalt seines Lebens ist sie allerdings eine wesentliche Eigenschaft Gottes, aber auch mehr als Eigenschaft, nämlich die zusammenfassende Einheit derselben, worin sie sämmtlich zusammengehen, ohne sich in ihr aufzuheben. Sie hat, wie die beiden andern, das persönliche Sein des absolut Guten zu ihrem Inhalte, aber während es in der Heiligkeit als Inhalt seines auf sich selbst bezogenen Wollens, in der Wahrheit als Inhalt seines gegenständlichen Wissens begriffen wird, ist es als die Liebe Inhalt seines aufgeschlossenen, im Wechselver-

kehr der Selbstmittheilung und Selbsthingabe sich bewegenden Lebens. Und da das Leben als die Einheit des Wollens und Wissens das Centralere ist, so kommt auch der Liebe eine noch centralere Bedeutung als jenen beiden Eigenschaften zu. Man könnte bildlich sagen, wie das Gute die Wurzel, so ist die Liebe die zusammenfassende Krone der göttlichen Wesensbestimmtheiten, wie denn das christliche Bewußtsein in dem Worte: „Gott ist die Liebe" seinen adäquatesten Ausdruck findet. Als die Liebe ist daher Gott das wahrhaft vollkommene selige Leben und bedarf, um sich zu genügen, nicht einer Welt außer sich, sondern hat seine volle Selbstbefriedigung in der unendlichen Fülle seines eigenen trinitarischen Wesens und Lebens.

Diese Liebe ist aber auch das Prinzip aller göttlichen Offenbarung nach außen. Obwohl in sich unbedürftig, will sie doch ihre unendliche Fülle auch an anderes Sein mittheilen, und setzt deshalb Wesen außer sich, um sie durch solche Mittheilung zu beseligen. In der Erschaffung persönlicher Kreaturen, in der Stiftung persönlicher Gemeinschaft, in der Gründung eines Gottesreiches thut sie ihrem innern Zug genug und prägt ihr Bild kreatürlich ab. Diese ihre Offenbarung hat jedoch an den beiden andern Wesensbestimmtheiten, an der Wahrheit und Heiligkeit, ihr Maaß und ihre Norm, so wie umgewandt letztere stets in der Einheit mit der Liebe wirken, ohne deshalb schlechthin dasselbe mit ihr zu sein, oder blose Momente an ihr. Vielmehr sind Heiligkeit und Wahrheit eben so real in Gott als die Liebe, und bilden mit dieser die drei Grundeigenschaften Gottes. Zeugniß dafür gibt die Heilserfahrung des Christen; denn so gewiß ich mich im Glauben an Christum als Object der göttlichen Liebe weiß, so gewiß ist es mir, daß ich, sobald ich mich von Christo lossage, aufhöre Gegenstand jener Liebe zu sein und dagegen der verdammenden Macht des göttlichen Gerichtes anheimfalle, welche den Sünder ausschließt aus der Gemeinschaft des seligen Le-

bens. Solche Ausschließung aber ist nicht Erweisung der Liebe, wenn anders das Wesen der Liebe Selbstmittheilung, Hingabe, Theilnahme ist, sondern Manifestation der Heiligkeit am Sünder. Und dasselbe gewahre ich an der ganzen geschichtlichen Offenbarung des dreieinigen Gottes; sie ist wie ein Licht, das da leuchtet und brennt, erquickt und verzehrt; sie hat an der Liebe ihren innern Grund, an der Wahrheit ihre Form, und will durch beides den Menschen zur Heiligkeit führen; weist aber dieser die Liebe beharrlich ab, so verbirgt Gott nicht blos sein Angesicht vor ihm, sondern er gibt ihn in seine eigene Verkehrtheit dahin, also daß ihm die Wahrheit ein Geruch des Todes zum Tode, die Liebe ein Stein des Anstoßes wird und der Zorn der Heiligkeit sich über ihm sammelt, der hinunter brennt bis in die Hölle. Nicht schlechthin identisch sind also Liebe, Heiligkeit und Wahrheit in Gott; aber eben so wenig stehen letztere im Gegensatz zur Liebe, sondern sie durchdringen einander in lebendiger Harmonie, und dieses Verhältniß des Unterschiedes und der Einheit ist eben das Merkmal der **Vollkommenheit**.

Daß קָדוֹשׁ im A. Testament Wesensbezeichnung Gottes ist, erhellt schon daraus, daß es geradezu als Gottesname gebraucht wird, theils allein, theils in der Verbindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל — der Lieblingsname Jehova's bei Jesaia (in beiden Theilen seines Buches), zuerst bei Asaph Ps. 78, 41, einige Male aus Jesaia bei Jeremia, vgl. dafür bei Ezech. 39, 7 יְהוָה קָדוֹשׁ בְּיִשְׂרָאֵל. Die hergebrachte Meinung, daß קָדַשׁ die Grundbedeutung des Abgeschlossen- oder Insichgeschlossen-seins habe, läßt sich etymologisch nicht begründen; sie stützt sich nur auf die Combination von קָדוֹשׁ mit dem neutestamentlichen *ἀφωρισμένος*, ohne die Berechtigung zu dieser Combination sprachlich begründen zu können. Mit besserem Rechte stellt Gesenius die Bedeutung purum esse an die Spitze. Die etymologische

Begründung dafür hat in Betreff des hebräischen Worts Delitzsch in seinem Jesurun p. 155 und in Betreff des griechischen Caspari in der Abh. über den Heiligen Israels (Luth. Zeitschrift 1844, 3) gegeben. Die Grundbedeutung der Heiligkeit (קָדוֹשׁ, ἅγιος) ist also die ethische Reinheit, die ungetrübte, sittliche Vollkommenheit; der Heilige heißt Gott, weil er der schlechthin Reine, das helle fleckenlose absolute Licht ist. Diese Bedeutung bewährt sich fast an allen Beziehungen, in denen das Wort vorkommt. Sie bewährt sich an dem Gegensatz Gottes zur sündigen Kreatur und an seiner Bezeugung an ihr: dem Heiligen gegenüber fühlt sich der Prophet als unrein Jes. 6, 5. vgl. 3. Sach. 14, 2, vgl. Hiob 4, 17 mit 5, 1; dem Sünder wird das Licht der göttlichen Heiligkeit zum verzehrenden Feuer, zur fressenden Flamme Deut. 4, 24. Jes. 10, 3, vgl. 5, 24. Jes. 33, 14. Hebr. 12, 29. Sie bewährt sich an der Zusammenstellung mit Gericht und Strafgerechtigkeit, und an der Forderung, die sie an die Kreatur richtet: im Gerichte heiligt sich Gott an denen, die seinem Willen widerstreben Jes. 5, 16. Ezech. 28, 22, und weil er selbst der Heilige ist, soll sein Volk das heilige sein Exod. 19, 16, soll es sich reinigen, wenn er zu ihm naht Exod. 19, 10. 11, „sich heiligen und nicht verunreinigen an allerlei Gräueln" Levit. 11, 43—45. Das ganze Gesetz ist Offenbarung seiner Heiligkeit Levit. 19, 2, die ganze Selbstbezeugung Gottes an Israel und an den Heiden Manifestation derselben: „Gott dein Weg ist heilig", Ps. 77, 14. 145, 17. Jes. 29, 23, vgl. insb. Ezech. 36, 17. Da ist überall die ethische Bedeutung der göttlichen Heiligkeit unverkennbar; aber man sieht auch, daß ihr Begriff weder in der Abgezogenheit Gottes von der sündigen Welt noch in der Bezogenheit auf sie aufgeht, sondern daß sie eine wesentliche Bestimmtheit seines Willens, ein Verhalten Gottes zu sich selbst ist, und zwar nicht blos ein negatives (Ausschluß alles ihm Widersprechenden)

sondern ein positives*) ist; das sagen die angeführten Stellen klar. Er ist an sich der Heilige, heilig sein Name Ps. 35, 21. 111, 9, Heiligkeit sein Schmuck, seine Ehre Exod. 15, 11, Heiligkeit die Zierde seines Hauses Ps. 95, 5; die ganze Einrichtung desselben ist dazu angethan, dem Volke einen Eindruck von dieser seiner lichthellen Reinheit zu gewähren. Nur wer reines Herzens ist und unschuldige Hände aufhebt, darf sich ihm nahen Ps. 24, 3—6. 15, 1—5. Noch klarer tritt das Alles im N. Test. hervor. Denn hier findet sich überall ἅγιος mit ἁγνός, ὅσιος, τέλειος zusammengestellt, vgl. Apostg. 3, 14. Hebr. 7, 26. Hier wechseln die Ausdrücke der „heilige" und der „schlechthin gute, vollkommene" Wille Gottes dergestalt mit einander, daß sie sich gegenseitig erklären 1. Pet. 1, 15. Röm. 12, 2. Mtth. 5, 48. 1. Pet. 3, 15; der offenbare Inhalt dieses Willens aber wird als die ethische Vollkommenheit, als die sittliche Gottähnlichkeit des Menschen bezeichnet Mtth. 5, 48. 1. Thess. 4, 3, und von da aus geht dann die Heiligkeit auf

*) Aehnlich Beck, christl. Lehrwiss. 168. Auch Hahn a. a. O. 103 u. 104 findet denselben Begriff in den N. Tstl. Ausdrücken ἁγνός, ὅσιος, ἀπείραστος κακῶν, dagegen soll ἅγιος von Gott nur ausgesagt werden in seiner Beziehung zur Welt, und zwar so, daß es sowohl die Absonderung von dem Profanen, Gemeinen, als die Erhabenheit über das Endliche in sich begreift. Darauf kann ich nur antworten, daß alle Aussagen der Schrift über göttliche Eigenschaften zunächst auf das Verhalten Gottes zur Welt sich beziehen, aber daraus folgt noch nicht, daß ihnen nicht eine Beziehung Gottes zu sich selbst zu Grunde liege. In der Hauptst. Levit 11 liegt eine solche unverkennbar, wie auch Umbreit in seinem Comment. zum Römerbrief 188 sehr richtig bemerkt: Heilig heißt Jehova nicht nur, weil er als persönlicher Gott von der Welt in schärfster Trennung gedacht werden muß, sondern weil er zugleich das sittlich reinste Wesen ist.

das absolut Gute als auf ihre Wurzel zurück, vgl. §. 9 b. — Daß diese göttliche Eigenschaft trinitarisch bestimmt sei, sagt freilich die Schrift nicht ausdrücklich, doch dünkt mich liegt in dem seraphischen Trisagion Jes. 6, 3, welches seinen irdischen Nachklang in dem Dreimalheilig des Ps. 99 hat, eine Hindeutung darauf und in der Selbstbezeugung Christi der sichtbare Abglanz davon. Vgl. §. 17.

Auch die a. D. D. leiten theilweise die Heiligkeit aus dem Begriff des summum bonum ab. Gerhard Ex. Loc. II, 195 u. Baier 200 faßt sie als die innere Seite der Gerechtigkeit; und und das ist auch ganz das Rechte, weil so der Unterschied zwischen der Heiligkeit als wesentlicher Eigenschaft und ihrer Beziehung ad extra klar hervortritt. — Am besten Buddeus, der sie als die Selbstliebe Gottes faßt: Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus et separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas, p. 252. Die gewöhnliche Definition, sie sei die absolute Reinheit Gottes, puritas summa, munditiem et puritatem debitam a creaturis exigens (Quenst.) sieht schon zu weit auf die Offenbarung in der Welt hinaus. Sigm. Baumgarten erklärt sie für die rectitudo voluntatis divinae mit der nähern Bestimmung, sie sei die nothwendige Liebe zum Guten, die den Haß gegen das Böse involvirt. Wenn dagegen Spätere unter Kantischen Einflüssen, wie z. B. Reinhard unter der Heiligkeit die Angemessenheit des göttlichen Willens zum Sittengesetz verstehen, so liegt da die falsche Vorstellung zu Grunde, als wäre das Gesetz eine äußere Norm für den göttlichen Willen, während es doch die Offenbarung desselben ist; ein Fehler, den auch schon Baier macht, aber auch sogleich durch den Zusatz verbessert, Deus ipse sibi lex est. Hiemit erledigt sich von selbst der Einwand von Strauß, mit der Heiligkeit werde in Gott die Möglichkeit gesetzt, auch anders zu wollen als er solle (Glb. 1. 594).

Was die neueren Bestimmungen betrifft, so ist Schleiermachers Definition: „Heiligkeit ist die Manifestation Gottes im Gewissen, näher, die göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit auch das Gewissen gesetzt ist“ §. 83, gar keine eigenschaftliche Bestimmung, sondern blos eine Aussage über die Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins; die Erklärung von Nitzsch aber: „Heiligkeit sei die Abgezogenheit Gottes von der Sünde“ §. 77, zu negativ, Marheineckes Aussage, sie sei die Einheit der göttlichen Allgegenwart und Freiheit, für mich unverständlich. Bei Liebner ist sie mit der Liebe identisch (s. nachher). Sehr gut bemerkt dagegen Tholuck (Comment. zu dem Brief an die Römer 5. Aufl. S. 151), „das Attribut der Heiligkeit sollte nur zur Bezeichnung eines Verhältens Gottes zu sich selbst gebraucht werden“, und fügt die Erklärung hinzu: „heilig ist, was von außen ungetrübt, sich selbst gleich ist“.

Die Wahrheit wird gewöhnlich viel zu sehr hintangesetzt, insbesondere bei den Neuern, während sie doch in der Schrift die Bedeutung einer Grundbestimmung hat. Ps. 31, 6 heißt Gott אֵל אֱמֶת, nach Jerem. 10, 10 ist Er אֱמֶת, vgl. 2. Chron. 15, 3, und diese Wahrheit ist ewig Ps. 119, 9, unwandelbar Ps. 33, 11, wesenhaft Deut. 32, 4. Doch ist hier überall der Begriff der Treue, der Sichselbstbewährung vorherrschend, während der N. Tstl. dem von uns aufgestellten entspricht. Vgl. die einander entsprechenden Ausdrücke: *ἡ ἀλήθεια, λόγος τῆς ἀληθείας, τῇ ἀληθείᾳ πιστεύειν* Joh. 8, 31. 32. 40. 45. 2. Thessal. 2, 12. Galat. 5, 7. 1. Tim. 4, 3. 1. Joh. 2, 20 ff. 27. Und zwar ist da die Wahrheit geradezu Wesensbestimmung Gottes, vgl. 1. Joh. 5, 20: *γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν, καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ* mit Joh. 8, 32, wo sie als das Element des Göttlichen bezeichnet wird, und Joh. 17, 17, wo es von dem Worte Gottes heißt: *ἀλήθειά ἐστιν;* der Vater ist *ὁ ἀληθινός, ὁ ἀληθής;* der Sohn, als die vollkommene Ma-

nifestation des Vaters, die absolute Wahrheit, ἡ ἀλήθεια Joh. 14, 6, 1. Joh. 5, 20; der heil. Geist das πνεῦμα τῆς ἀληθείας Joh. 14, 16. Schon darin erscheint die Wahrheit trinitarisch bestimmt; noch näher Matth. 11, 27: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τὶς ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι, womit 1. Kor. 2, 11 bezüglich des heil. Geistes zu vergleichen *).

Für die kirchliche Erkenntniß genügt es auch hier zu erinnern an die auf Augustin de lib. arbitr. II, 12—15 und auf Anselm Monol. 16 zurückgehende Bestimmung Gerhards: Deus cognoscit se ipsum perfectissime. Deus est verus in se ipso, ipsa veritas, summa veritas, und an die nähere Erklärung: Quando Deo tribuimus veritatem, significamus 1) quod sit ipsa veritas in se ipso i. e. verissime quod se novit ac videt esse. 2) quod sit prima veritas ideoque mensura omnium rerum verarum; ideo enim et inde res creatae verae sunt, quia ad veram illam in mente divina ideam conformatae sunt. Loc. III, 152. Hollaz: Veritas est conformitas essentiae divinae cum intellectu divino. Wenn Gerhard einmal mit Thomas sagt: Deus videt se ipsum et res omnes in se ipso, so meint er dieß nicht so, als ob die Weltidee ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseins wäre, sondern nur, daß die ganze Weltkreatur von Gott gedacht und in sofern auch Inhalt seines Bewußtseins ist. Mit Recht warnt Staudenm. (Lehre von der Idee 1844) vor der Verwechselung und Identificirung beider: „der Idee Gottes, in welcher er sich selber erkennt wie er ist, und

---

*) Höchst interessante Andeutungen über Begriff und Bedeutung des Wortes „Wahrheit“, in den indogermanischen Sprachen, und insbesondre über ihren engen Zusammenhang mit dem Gottesbegriff, finden sich in Fr. Windischmann's Schrift: Der Fortschritt der Sprachenkunde, München 1844 S. 21 ff.

in deren ewigem Vollzug er die absolute Wahrheit ist, und der göttlichen Idee der Welt, welche der göttliche Gedanke des außergöttlichen Seins ist". S. 822. Aber gründlich abwehren läßt sich jene falsche Identificirung doch nur dann, wenn die absolute Wahrheit selbst trinitarisch gedacht wird. Denn dann hat sie schon an sich einen unendlichen Inhalt, und bedarf nicht erst der Erfüllung durch einen *κόσμος νοητός*.

Zum Schriftbeweis für die letzte der obigen Eigenschaften reicht völlig das große Wort des Apostels hin: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* 1 Joh. 4, 16 u. 8. Zwar sagt auch dieß zunächst nicht aus, was Gott an sich ist, sondern wie er sich thatsächlich an uns bezeugt, vgl. den Zusammenhang der St. *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν* mit v. 9 u. 10; es ist der zusammenfassende Ausdruck für das Wesen seiner Offenbarung in Christo. Aber aus dieser Offenbarung leuchtet uns das eigenste Wesen Gottes wie mit aufgedecktem Angesicht entgegen, und sind wir deshalb vollkommen berechtigt zu der Aussage, daß Gott die Liebe ist. Herrlich Luther: „Steige durch Christi Herz zu Gottes Herz, und siehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätte mögen erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Liebe haben, welchem Christus in seiner Liebe gegen dir gehorsam ist. Da wirst du finden das göttliche gute Vaterherz, da wirst du dann verstehen den Spruch: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eignen Sohn übergeben hat. Das heißt dann Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, sondern bei der Güte und Liebe ergreift", Kirchenpost. Bd. XI, S. 151. Aus demselben Rückschluß ergibt sich auch der Begriff dieser wesentlichen göttlichen Liebe, wie wir ihn oben bestimmten.

Den ältern Kirchenlehrern, wie Athanasius u. A. ist der Begriff der göttlichen Liebe schon in dem des absolut Guten mitenthalten als die Consequenz desselben. Augustin führt ihn darauf zurück, wenn er sagt: in aller Liebe wird im Grunde Gott

geliebt, qui est ipsa dilectio, und als dieses das höchste Gut, das einzig Liebenswerthe de Tr. VIII, 9—12. Umgewandt entwickelt der Victoriner Richard den Begriff der Liebe aus dem des absolut Guten, um ihn dann zur Grundlage seiner Trinitätslehre zu machen: Gott ist de semet ipso bonus, ipse sua summa bonitas est; in illo summo bono universaliterque perfecto est totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Diese Fülle der summa bonitas aber schließt die summa charitas ein, denn nichts ist mehr gut und vollkommener als die Liebe. Und die Liebe realisirt sich eben darin, daß sie auf ein Anderes geht — ut in alterum tendat. Sie hat also die Mehrheit der Personen eben so zur Voraussetzung, als zur nothwendigen Consequenz: ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest. Von da aus ergibt sich dann für Richard die Trinität. — Eine kurze, aber sehr sinnige Andeutung des trinitarischen Lebens der Liebe findet sich übrigens bereits bei Zeno Veron. Tract. de spe fide et charit. Da heißt es am Schluß: Tu, o vera charitas, Tu in Patre imperas. Tu tibi in Filio obtemperas. Tu in Spiritu sancto exsultas. Tu cum in tribus una sis, nullo pacto divideris. A paterno fonte in Filio tota refunderis et tamen tota ubi refunderis, nec recedis. Recte Deus diceris.

Daß Luther die Liebe als göttliche Wesensbestimmtheit gefaßt hat, erhellt schon aus der obigen Stelle. Noch schöner zu 1. Joh. 4, 16, Bd. 19. 366: „Was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt, es sei eine hohe edle Qualitas in der Seele und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophi oder Werklehrer davon reden, das ist doch alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herausschüttet und spricht: Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist eitel lauter Liebe, daß wenn Jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum,

wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre". Aus dieser Liebe quillt die gesammte Offenbarung Gottes, in der Natur, in der Menschheit und insbes. in Christo, seinem lieben Sohne. „Wie kann man hier anders sagen, denn daß Gott nichts sei, als ein Abgrund ewiger Liebe und wiederum die Liebe nichts anders, denn eitel Gott?" (269. 271). Selbst seine Gerichte und Strafen haben in ihr ihren Grund und heben sie deshalb nicht auf. „Gleichwohl bleibt er nichts destoweniger eitel Liebe, weil seine Natur eitel Liebe ist, daß ob er gleich donnern, blitzen und strafen muß, so geschieht es doch auch nur aus Liebe und gutem Herzen; denn er thuts nur darum, daß er dadurch den Bösen wehre um der Seinen willen — —, also daß gegen uns, die wir an ihn glauben, auch seine zornigen Werke doch müssen eitel Liebe heißen". Am liebsten nennt deshalb Luther die Liebe das Herz Gottes; aber, setzt er jedesmal hinzu, die Liebe ist er nur in Christo, „außer Christo ist er ein verzehrend Feuer, außer Christo ist kein Wohlgefallen, sondern eitel Zorn" (a. a. OO. vgl. die Predigt von der Taufe Christi Bd. 15, 223, und zu Joh. 14, 8. 9). Und dieß führt dann ganz auf dasselbe Verhältniß zur Heiligkeit zurück, wie wir es oben bezeichneten. Unter den Späteren führt insbesondere Nikolai im Anschluß Luther den Gedanken aus, daß die Liebe das Wesen Gottes sei. Ja er geht darin noch weiter als Luther*),

*) Grundvest und Erklärung des Artikels von der Ubiquität, 1604. Ich setze die ganze Stelle hieher: „Daß Gott nach seinem Wesen die Liebe selbst sei c. II. §. 33., das beweise ich mit diesen nachfolgenden sieben Gründen:

Erstlich sagt die Schrift ausdrücklich: Gott ist die Liebe, 1. Joh. 4., welche Worte fleißig und sehr wohl zu merken. Denn sonst nirgends in der Bibel das Wesen Gottes mit kurzen, verständigen Worten uns so hell und klar wie allhier beschrieben

er macht sie zum Prinzip der Trinität, und faßt alle göttlichen Eigenschaften nur als Formen der Liebe. Denn, sagt er II, 38:

---

wird. Sie sagt nicht die Liebe Gottes (spricht Augustin de fide et symbolo cap. 9), sondern Gott ist die Liebe, daß man ververstehe, Gott sei die Liebe selbst. — — — Sehet, lieben Brüder, es ist begriffen in göttlicher Schrift, es ist eine canonische Epistel, unter allen Völkern wird sie gelesen, die ganze Welt gibt ihr Zeugniß, und sie erbauet die ganze Welt. Du hörest von dem Geiste Gottes: Gott ist die Liebe.

Für's andere bezeugen's die innerlichen Werke der heiligen, hochgeehrten Dreifaltigkeit, daß Gott die Liebe selbst sei. Denn was gebiert, das gebiert aus Liebe: also auch, was geboren wird, das nimmt seinen Ursprung aus Liebe, und die Bewegung des Gebärers und des Geborenen ist eine Bewegung der Liebe. Nun ist das göttliche Wesen in ihm selbst anders Nichts, denn ein ewig Werk des Gebärens, der Geburt und der Bewegung des gebärenden Vaters und des geborenen Sohnes. Denn der Vater gebiert von Ewigkeit, der Sohn ist von Ewigkeit geboren und ewig in des Vaters Schooß, und der heilige Geist ist die ewige Bewegung oder der ewige Athem des gebärenden Vaters und des geborenen Sohnes. Gebieret aber der Vater von Ewigkeit, was ist er denn anders als die ewige Liebe? Wird auch der Sohn ewig von dem Vater geboren, so muß er gleicher Gestalt die ewige Liebe sein. Und gehet der heilige Geist ewiglich aus von dem gebärenden Vater und von dem geborenen Sohne, so muß er auch mit dem gebärenden Vater und mit dem geborenen Sohne die ewige Liebe sein. Bezeugen also die innerlichen Werke des göttlichen Wesens und das ganze Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit, daß Gott die Liebe sei.

Zum dritten erweiset's die Schöpfung oder die Erschaffung aller Creaturen, wie geschrieben stehet: Du liebest Alles, was da ist, und hassest Nichts, was du gemacht hast. Denn du hast freilich Nichts bereitet, dazu du Haß hättest, Sap. 11.

Zum vierten ruft auch das Werk der gnadenreichen Erlösung, und läßt uns Gott an der Hingebung seines eingeborenen Soh-

„Es wird nicht allein die wesentliche Liebe Gott unserm Herrn zugeeignet, sondern auch andere Eigenschaften, als ewige Gnade,

---

nes wissen und erkennen, daß er die Liebe selbst sei, wie der Apostel St. Paulus spricht: Gott preißet seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren, Röm. 5.

Es lehret und bekräftiget unseren Glauben und Bekenntniß (daß Gott die Liebe selbst sei) zum fünften auch die Sendung des heiligen Geistes und unsere Wiedergeburt zum ewigen Leben. Denn die Liebe Gottes (wie abermals der Apostel sagt) ist ausgegossen in unser Herz durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, Röm. 5.

Desgleichen gehet zum sechsten auch das Gesetz dahin, welches ein Spiegel ist des göttlichen Wesens und Willens gegen uns, und beweiset, daß Gott die Liebe selbst sei. Denn aus der Hauptsumme aller Gebote ist leicht abzunehmen, was Gott nach seinem Wesen eigentlich sein müsse: Nun ist aber dieß die Hauptsumme aller Gebote, daß ich lieben soll Gott meinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und meinen Nächsten als mich selbst, Deut. 8, Matth. 22. Aus welchem folget: Wer mit Gott will ewig leben und ewig wohl daran sein mit Erfüllung des Gesetzes, daß derselbe von reiner, ungefärbter, inbrünstiger und vollkommener Liebe vor allen Dingen erstlich gegen Gott und darnach auch gegen seinen Nächsten brennen muß, und daß demnach Gottes Natur und Wesen anders Nichts, denn die wesentliche Liebe sei.

Endlich zum siebenten hat man auch aus der ganzen Lehre des Evangeliums anders nicht zu merken, denn daß Gott die Liebe selbst sei, dieweil ganz tröstlich darin uns vorgehalten wird, wie Gott die ganze Welt so sehr geliebet, daß er ihr seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben, Joh. 3.

Ist also Nichts in Gott und allen seinen Werken, das unserem schlechten, kurzen, runden und hellen Bekenntniß von Gott nicht gut Zeugniß gäbe. Die Schrift saget, Gott sei die Liebe.

ewige Weisheit, ewige Barmherzigkeit, ewige Güte, ewige Gerechtigkeit werden ihm solcher maßen zugeschrieben, daß recht gesagt wird, Er sei die Gnade selbst, die Weisheit selbst, die Barmherzigkeit selbst, die Wahrheit selbst, die Güte selbst, die Gerechtigkeit selbst, weil keine göttliche Eigenschaft ist, die nicht das Wesen selbst sei. Aber doch hat unter allen wesentlichen Eigenschaften die Liebe den Vorzug, und ist der Cirkel göttliches Wesens und göttlicher Natur, der alle andern Eigenschaften in sich faßt und begreift, weil alles aus der Liebe herfleußt, was Gott thut und wirkt, und Gottes Gnade, Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Allmacht eigentlich anders nicht ist, denn die Gnade der ewigen Liebe, die Weisheit der ewigen Liebe, die Barmherzigkeit der ewigen Liebe, die Gerechtigkeit der ewigen Liebe, die Wahrheit der ewigen Liebe und die Allmacht der ewigen Liebe. So gar hat die Liebe den Fürzug in dem göttlichen Wesen, und ist über allen andern wesentlichen Eigenschaften Gottes der Hauptbrunn und Hauptquelle aller Werke Gottes". — Aber, fährt nun Nikolai (39) weiter fort: „Wie reimt sichs damit, daß Gott zürnet und den Teufeln und allen verdammten Gottlosen ein verzehrend Feuer ist?" Und darauf antwortet er: „Auch wenn Gott über die Sünde und Bosheit auf das allerheftigste zürnet, blitzt und donnert,

---

Die innerlichen Werke der heiligen, hochgeehrten Dreifaltigkeit beweisen's. Die Erschaffung aller Creaturen um des Menschen und des Menschen um Gottes willen bestätiget's. Die Erlösung von der Gewalt des Todes und der Hölle erzwinget's. Die Sendung des heiligen Geistes mit dem Werke der Wiedergeburt gibt's zu verstehen. Das Gesetz läßt's in seinem königlichen Hauptmandat, als in einem Spiegel, sehen. Und das Evangelium offenbaret's mit reicher Lehre, reichem Trost und reicher Vorstellung der unaussprechlichen, großen Gnade und großen Barmherzigkeit, die uns unser himmlischer Vater in Christo Jesu erzeiget".

daß Himmel und Erde, Laub und Gras, Berg und Thal, sammt allen Creaturen für seinem schrecklichen Zorn und feurigen Grimm erschüttern, zittern und beben, so ist und bleibt er dennoch die Liebe selbst, und kann sein brennender Zorn genannt werden ein feuriger Zorn der Liebe, doch nicht ein Zorn der geehrten, der angebeteten, noch der geküsseten Liebe, sondern ein Zorn der beleidigten Liebe, der erzürneten, und der verlassenen Liebe". Dieß erklärt er dann näher so: „Liebe und Haß laufen wider einander wie Feuer und Wasser, und wenn die Liebe streitet wider den Haß, so handelt sie nicht wider sich selbst, sondern beschweret sich vielmehr und hasset nothwendig ihren Feind. So kann auch dieser Haß (damit die Liebe etwas hasset) anders nicht sein noch genennet werden, denn ein lieblicher Haß, dieweil er von der Liebe herrühret, und die Liebe damit bezeuget, daß sie von Natur nichts, denn eitel Liebe sei, und was sie handelt wider den feindseligen Haß, daß sie solches muß nothwendig thun, aus eifriger brennender Liebe zu Rettung der Liebe und zu Unterdrückung des Hasses, der wider die Liebe streitet, auf daß sie, die Liebe, für dem Haß, als für ihrem Feinde, sicher bleibe. Denn sollte die Liebe ihren widerwärtigen Feind, den bittern verfluchten Haß lieben, so handelte sie ihrer Natur zuwider, und ließe sich von ihrem Feinde vertilgen, gleich wie ein Feuer ausgehen muß und verlischt, wenn es mit Wasser bedeckt und übergossen wird. — Nun aber ist Gott die wesentliche Liebe selbst und heißet die Liebe und brennet von Liebe, und will für die wesentliche Liebe angesehen, geehret und gerühmet sein. Folget derowegen, daß Gott nichts hasse, auch nichts könne hassen und nichts wolle hassen, was ihn liebet, und was von seiner Liebe herfleußt. Und darum hasset er auch die Teufel und verdammte Menschen nicht ihres Wesens, oder ihrer Substanz halben, daß sie seine Kreaturen sind, sondern er hasset und strafet sie, wegen ihres feindseligen Hasses und hassiger Werke wider ihn. Denn weil sie sind von

der Liebe abgewichen, haben auch das Gesetz der Liebe verlassen und wider die Liebe einen Haß geschöpft, davon sie rauchen und brennen wider Gott, — wie sollte und könnte denn unser lieber Gott, als die wesentliche Liebe, solche seine Hasser freundlich lieben, daß er nicht handelte wider seine Natur und Wesen? Ist er die Liebe selbst und heißet die Liebe und will für die Liebe selbst gehalten und geehret sein, so muß er seine feindseligen Hasser, welche ihn hassen, und das Freuden-Oel der göttlichen Liebe mit Feuer und Flammen ihres verfluchten Hasses anzünden und zu Grunde ausbrennen und austilgen wollen, zu nothwendigem Schutz seiner Ehren wieder hassen, und zu nothwendiger Rettung seiner Liebe muß er sie mit dem Feuer des Zorns, von ihnen selbst angelegt und angezündet, nothwendig verfolgen, damit allen Creaturen kund und offenbar werde, daß er sei die Liebe selbst, und wenn er Teufel und Menschen straft, daß er solches nicht ursprünglich thue aus bloßem Fürsatz, sondern werde dazu durch seiner Feinde ungöttlichen Haß und hässige Werke angezündet, gereitzet und genöthiget".

Gerhard leitet die Liebe aus dem Begriff des summum bonum ab: Deus cum sit summum bonum, ideo amat se ipsum ut summum bonum, und erklärt dieß sogleich näher: Pater diligit filium, ut substantialem suam imaginem, filius diligit patrem, utpote ex cujus corde ante saecula natus, spiritus s. est substantialis patris et filii amor, quia procedit ab utroque; dann setzt er hinzu: Deus non sibi soli et in se ipso bonus est, sed etiam aliis suam bonitatem communicat. Amor est bonum communicativum sui. Exeg. L. II, 167. Vgl. die bekannte Stelle p. 72: das Wort 1. Joh. 4, 8 sei eine praktische Definition Gottes, quia omnia in charitate et ex charitate agit. Am besten Dannhauer: Deus est charitas, eaque vel naturalis, qua Deus semet ut summum bonum, pulchrum necessario amat suamque bonitatem communicat intra se; libera, qua fertur extra ad creaturas, nominatim ad homines. Buddeus Inst. theol. dogm. 251. be-

trachtet die Liebe als den Inbegriff aller ethischen Eigenschaften Gottes (amor omnium Dei virtutum summa; reliquae quae Deo tribuuntur virtutes, nihil aliud sunt quam amoris istius purissimi velut quaedam modificationes. — An der Spitze dieser ethischen Vollkommenheiten steht die Heiligkeit als die reine Liebe Gottes zu sich selbst; aus dieser fließt dann die justitia und veracitas. Die veritas hingegen rechnet er zu den metaphysischen Eigenschaften Gottes. Daß die Neueren die Liebe als Wesensbestimmung fassen, ist bekannt; selbst bei Schleiermacher bricht in dieser Bestimmung ganz am Schluß der Glbl. das christliche Bewußtsein durch alle vorhergehenden Abstractionen siegreich hindurch, §. 166.

Dennoch kann ich derjenigen Ansicht nicht beistimmen, welche die Liebe dergestalt mit dem Gottesbegriff identificirt, daß sie dieselbe als die allein adäquate Bezeichnung für das Wesen Gottes und alle übrigen wesentlichen Eigenschaften nur als modi der Liebe betrachtet. Am wenigsten in der Weise, wie es Liebner thut, der nicht nur „Liebe und Heiligkeit, die absolute Liebe und das ewig realisirte Gute" für völlig gleichbedeutend erklärt, sondern den Begriff der absoluten Liebe geradezu mit dem der absoluten Persönlichkeit identificirt, S. 111.; denn die Liebe hat die Persönlichkeit immer schon zur Voraussetzung, und ist nur auf dem Grunde derselben möglich. Ist das Selbst nicht schon vor der Selbstmittheilung da, als wirkliches, erfülltes, in sich beschlossenes Ich, so ist jene nichts als eine unendliche Verflüchtigung. Viel richtiger sagt da Schöberlein von Gott: „Geist ist sein Wesen, Liebe sein Leben". Aber auch abgesehen davon, kann ich doch jene Ansicht nicht billigen. Denn immer tritt mir der Liebe die Wahrheit als gleich bedeutsames Moment an die Seite; Gott ist wie die Liebe, so auch die Wahrheit, und diese kann ich weder aus dem Wesen der Liebe ableiten, noch auch für eine blose Form derselben ansehen, ohne ihren eigenthümlichen Begriff aufzuheben, der von dem der Liebe verschie-

den ist *). Und dasselbe gilt von der Heiligkeit, deren Wesen sicher nicht in der „Selbstmittheilung oder Hingabe" aufgeht, aber auch damit nicht zu ihrem Rechte kömmt, daß man sie nur gleichsam als die negative Seite der Liebe, als die Negation ihres Gegensatzes faßt. Die Schrift unterscheidet klar genug zwischen beiden; wie sie denn auch die Strafgerichte Gottes, insbesondere das letzte, abschließende Gericht der Verdammniß nicht von der Liebe, sondern von der Heiligkeit herleitet, die das ihr Widerwärtige vertilgt, vgl. §. 29. Dazu kommen die bedenklichen Consequenzen jener Ansicht, die in der Heiligkeit nur einem modus der Liebe erblickt. Sie verwandelt den Zorn Gottes in eine blose Form der Liebe, sie alterirt den schriftgemäßen Unterschied zwischen *παιδεία* und *κόλασις*, und führt, folgerichtig entwickelt, zu einer schriftwidrigen Auffassung der *ἀποκατάστασις πάντων*. Auch läßt sie sich mit der Lehre von der Versöhnung nicht wohl vereinigen. Deshalb hat man sie von je in der Kirche für bedenklich gehalten; die Lehre des Origenes von einem zornlosen Gott galt sogar für häretisch.

Diesen Bedenken scheint nun abgeholfen zu sein, wenn man mit Andern die Liebe als „die ethische Vollkommenheit, als das schlechthin vollkommene Leben, als das allein gute Wesen" bestimmt, oder, wie die Aelteren, das Moment der Selbstliebe in sie aufnimmt. Allein der Sache selbst ist damit doch nicht gedient; denn man hat damit entweder den herkömmlichen und wohlbegründeten Begriff der Liebe, als der „Selbstmittheilung", aufgegeben und etwas Anderes, als sie ist, gesetzt, oder blos die Namen vertauscht, und in beiden Fällen ist nichts ge-

---

*) Augustin stellt constant veritas et charitas nebeneinander: o aeterna veritas, et vera charitas, et chara veritas, tu es Deus meus, Conf. VII, 16, de Tr. IV. proem.; die veritas ist ihm die intellectuelle, die charitas die ethische Seite des summum bonum.

wonnen. Ich bleibe daher lieber bei der Fassung unseres §., der die Liebe als die wesentliche Bestimmtheit des trinitarischen Lebens Gottes eben so von der Wahrheit und Heiligkeit unterscheidet, als mit beiden auf den Begriff des absolut Guten zurückführt.

## §. 17.

Erst mit dem Reichthum dieser Bestimmungen (§. 6—16) erschließt sich uns der volle Begriff des lebendigen Gottes, wie er sich selbst in Christo geoffenbart hat und von dem Christen geglaubt, geliebt und angebetet wird: ein Gott der in seiner absoluten Erhabenheit zugleich ein Vaterherz für die Seinen hat, auf den man bauen und trauen, an den man sich mit der ganzen Liebe des Herzens hingeben kann; das einige, höchste Gut, der Quell alles Guten und aller Güter, in dem der Mensch Leben und volles Genüge hat. Und doch sind alle diese Aussagen nur ein schwacher sehr menschlicher Ausdruck für den Inhalt unseres Glaubens, ein dürftiger Nachklang des Lobgesangs, der in der erlösten Seele dem dreieinigen Gotte ertönt. — Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

Zusatz. Die Consequenzen unserer bisherigen Erörterung für die Christologie sind diese: Es findet für Gott keine Nothwendigkeit einer Offenbarung in Welt und Zeit, am wenigsten eines Prozesses der Menschwerdung, zu seiner Selbstverwirklichung oder Selbstvollendung statt. Die entgegengesetzte Ansicht ist die pantheistische. Nach ihr entäußert sich Gott zum Anderssein, zur Welt, um durch diese hindurch sich mit sich selbst zu vermitteln, zu werden, was er zunächst nur an sich ist: Geist, selbstbewußter Geist. Christus aber ist der Punkt, in dem die vorausgesetzte und sich selbst vermittelnde Einheit des Endlichen und Unendlichen in das Bewußtsein tritt,

obwohl auch hier noch in unvollkommener Weise. Hiernach ist Christus nur ein Moment, wenn auch ein wesentliches, in der Entwicklungsgeschichte Gottes; die Menschheit als Gattung: der werdende Gott, der Gottmensch. Strauß Glbsl. L. 2. S. 214. Diese Form des Pantheismus und seine Christologie kann indessen bereits für antiquirt gehalten werden; auch die moderne Christologie desavouirt sie, ob sie gleich in der Ausdrucksweise noch oft genug daran anstreift. Namentlich geschieht dieß von Liebner, wenn er wiederholt das Verhältniß, in dem der Sohn, sofern er von ihm abhängig ist, zum Vater steht, „die ewige Menschheit" nennt, und das „Eingehen des ewigen Logos in die Zeit, in das Werden" geradezu als „Menschwerden" bezeichnet z. B. S. 153. 154. 285. Ist die Menschheit ein Moment der innergöttlichen Verhältnisse, dann wird es freilich zum Wesen Gottes gehören, Mensch zu werden, und diese Menschwerdung wird zunächst in der Schöpfung des Menschen anheben, um sich von da weiter fortzusetzen. Will man das nicht, wie sich denn Liebner selbst dagegen verwahrt, dann darf man sich auch nicht so ausdrücken, wie er es thut.

### 2) Die göttliche Idee des Menschen.

### §. 18.

Ist der Gottesbegriff die eine Voraussetzung der Christologie, so ist die Idee der Menschheit die andere; denn es handelt sich um die Thatsache der in und durch Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. So gewiß diese Thatsache von dem ewigen Gott gewollt und gewirkt ist, so gewiß ist der Mensch ewiger Gegenstand seines Willens, ewig von ihm gewollt und gedacht. Diesen göttlichen Gedanken oder — weil das göttliche Denken zugleich Wollen ist — die göttliche Urbestimmung des Menschen nennen wir seine Idee. Sie ist vor ihm, dem Menschen, vorhanden als das

außerzeitliche prius desselben; in ihr hat er seinen Grund, in ihr ist er bestimmt als das, was er sein und werden soll.

Die Schrift läßt Alles, was außer Gott existirt, durch das Wort des Herrn geworden sein Gen. 1—2, 3. Ps. 33, 6. 9. Das göttliche Sprechen ist aber die Heraussetzung, die Verwirklichung des göttlichen Willens, vgl. mit den angef. St. Eph. 1, 11. Offenb. 4, 11: *σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησάν*. Hat demnach in dieser Willensbestimmung, welche eo ipso Gedanke ist, das ganze Universum seinen letzten Grund, so ist auch jede Wesensreihe ein ausgesprochener Gedanke Gottes, jedes einzelne Ding ein verbum visibile. Diese einfache Wahrheit ist auch immer von der Theologie anerkannt und jene göttliche Urbestimmung als die göttliche Idee, die Idee aber als die Einheit des Denkens und Wollens bestimmt worden. Daraus haben dann die Väter ihre Ideenlehre erbaut, Johannes D. de fide orth. II, 9. Augustin L. de div. quaest. LXXXIII. qu. 46 *). Wenn sie nun aber diese Weltidee als die urbildliche himmlische Welt bezeichnen, als ein Mittleres, das zwischen Gott und der wirklichen Welt wie ein Drittes im göttlichen Geiste besteht, mithin in ihm ein wirkliches, wenn auch ideelles Dasein hat, so ist dieß eine Nachwirkung der platonisch-philosophischen Anschauung, die ich nicht für unbedenklich halte. Denn einmal scheint durch die Annahme einer solchen idealen Schöpfung doch die Zeit in Gott hineingetragen zu werden: die urbildliche Welt soll ja in ihm eine wirkliche Präexistenz vor dieser sichtbaren haben, wie ein Aeon vor dem andern; sodann führt sie gar zu leicht zu jener Identificirung der Weltidee mit dem göttlichen Logos, wie sie schon mehreren der Aelteren, z. B. dem Athenagoras Legat. 10, dem Theo-

*) Vergl. die überaus gründliche Darstellung von Staudenmaier, Philosophie des Christenthums Bd. I.

philus ad Autol. II, 10, nebst Tertullian adv. Prax. 5. 6. 7 begegnet ist und sich späterhin zu ganzen Systemen ausgebildet hat. Ist der Gedanke der Welt ein nothwendiges Moment des Selbstbewußtseins Gottes, so hat diese Ineinssetzung ganz Recht; ist er es aber nicht, wie er es auch nicht sein kann, weil er der Gedanke eines Gott ungleichen Seins ist — Martensen, der übrigens jener Theorie beistimmt, nennt ihn geradezu „das nicht-göttliche Moment in der Gottheit" — dann sieht man auch nicht ein, warum die Welt von je in Gott soll präexistirt, warum sie ein innergöttliches Dasein soll gehabt haben. Es war daher nur wohlgethan von unsern alten Dogmatikern, daß sie jene platonische Ansicht dahingestellt sein ließen und sich auf die Aussage beschränkten: mundus nec ab aeterno fuit, nec ab aeterno creari potuit. Quenst. I, 598. Die Welt, die vor der göttlichen Anschauung steht, ist keine andere, als die wirkliche, durch den Willen des ewigen Gottes gesetzte, in Raum und Zeit sich entwickelnde, aber allerdings nicht blos nach ihrer jeweiligen Zuständlichkeit, sondern nach Anfang, Mitte und Ende ihrer Geschichte.

## §. 19.

Was es nun um die Idee des Menschen sei, wird sich uns wieder aus der thatsächlichen Gemeinschaft, in der wir durch den Glauben an Christum mit Gott stehen, ergeben. In dieser Gemeinschaft ist offenbar mit der Beziehung auf Gott zugleich der Unterschied von Gott gesetzt, und es wird wohl nicht erst der Rechtfertigung bedürfen, wenn wir ihn sogleich als den der Kreatur von dem Schöpfer, den Begriff der Kreatur aber als den des gewordenen, durch den Willen Gottes außer Gott gesetzten Seins bestimmen. Denn dieser Unterschied ist dem christlichen Glauben wesentlich. Wäre der Mensch wesenseins mit Gott, sei es als Moment des göttlichen Wesens, oder eines göttlichen Entwicklungsprocesses, so könnte

von einem persönlichen Verhältniß zu Gott, von Glaube, Demuth, Liebe nicht mehr die Rede sein: das Gebet, diese Seele des christlichen Lebens, würde zu einem leeren Spiel, die Religion verwandelte sich in Menschenvergötterung. Der Mensch ist also nicht Gott, sondern Kreatur, und darum auch nicht aus dem Wesen Gottes, sondern durch den Willen Gottes geworden, nicht unbedingt, sondern von ihm bedingt, sowohl der Substanz als der Existenzform nach. Die Existenzform der Kreatur aber sind Raum und Zeit. Diese Momente zusammen geben den Begriff der Endlichkeit, und unter diese Kategorie stellen wir demnach den Menschen; wir sagen: er ist als endliches Wesen von Gott gedacht und gewollt.

Aber er steht als Kreatur in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, oder kann und soll es doch wenigstens. Und darin besteht die Herrlichkeit des Menschen vor allen andern irdischen Geschöpfen, sein Adel, seine angeborne Würde. Er muß also für diese Gemeinschaft befähigt, für sie organisirt sein, mit andern Worten, er muß das Vermögen der Receptivität und Spontaneität für göttliche Einwirkung besitzen — und wohin anders könnten wir dieses setzen als in das Ich oder, was dasselbe, in die Persönlichkeit. Denn das Wesen der Persönlichkeit ist, wie wir es Oben bestimmten, seiner selbst mächtiges, bewußtes, wollendes Selbst, Ich. Aber dieses Ich ruht auf der Basis einer geistleiblichen Natur, welche es ebenso mit seinem Bewußtsein umfaßt und zur Einheit mit sich zusammenfaßt, als es von ihr getragen wird. An dieser Natur, die vor seinem persönlichen Wollen und Wissen vorhanden ist, die es nicht selbst aus sich erzeugt hat, sondern in der es wurzelt, hat das menschliche Ich seinen substanziellen Lebensgrund, in ihr liegen alle die leiblichen und geistigen Kräfte, welche das Wesen des Menschen (natura humana) constituiren, die verborgenen Schatzkammern des menschlichen Lebens; von ihr empfängt das Ich seinen Inhalt, seine eigenthümliche Bestimmt-

heit, wodurch es gerade dieses menschliche Ich ist und wird, während es sich hinwiederum von ihr unterscheidet und sie zum Objekte seines Wissens und seiner Selbstbestimmung macht. Beide Sphären, das Person= und Naturleben, durch ein geheimnißvolles Band verbunden, stehen in steter Wechselwirkung auf einander: jenes das Gebiet der (relativen) Freiheit, dieses der (relativen) Unfreiheit. — Wie also das eine Menschenleben zwei Seiten hat, die sich zwar nicht von einander ablösen aber doch unterscheiden lassen, so ist die Natur, in der die Persönlichkeit wurzelt, selbst auch zweitheilig, oder vielmehr zweiseitig: Leib und Seele, Körper und Geist. Beide sind für einander da, beide bilden zusammen den ganzen Menschen. Jener, der Leib, ist der Organismns für den Geist, das Mittel seiner Selbstdarstellung und Selbstbethätigung, ihm durchdringbar und dienstbar; dieser, die Macht der Receptivität und Spontaneität, den Leib bedingend, das Prinzip des höhern Lebens, das seinen centralen Mittelpunkt im Herzen, seine aufgeschloßne Blüthe in dem Ich hat. Vermöge dieser seiner Eigenthümlichkeit steht dann der Mensch weiterhin im organischen Zusammenhang mit der ganzen äußern Natur, deren abschließendes Centrum er ist, und welche die Bedingungen für seine natürliche Existenz enthält, aber auch hoch über ihr, dem Reiche des Bewußtseins und der Freiheit angehörig, für beide aufgeschlossen, beide in sich miteinander verbindend — Alles, weil er Persönlichkeit ist, ist, sagen wir, nicht: hat; denn die Persönlichkeit ist nicht eine besondere Substanz, sondern die Potenz seines Wesens, die ihm eingeboren ist, und aus dem Zustand der Bewußtlosigkeit, der seines Lebens Anfang ist, mit ihm sich entwickelt und wird, ein ihm selbst unbegreifliches Wunder. Eben darin nun, daß er Persönlichkeit ist, ist er mit Gott, der absoluten Persönlichkeit, verwandt, göttlichen Geschlechts, nicht Eines Wesens mit ihm, aber seines Gleichen gegenüber der ganzen materiellen Welt. Was

wir oben §. 8 als die Momente der Persönlichkeit erkannten: Wollen, Wissen, Leben, das finden wir auch hier wieder, nur in umgewandter Reihe. Denn bei uns ist das Sein, das substanzielle Leben, das Erste, Vorausgegebene, und erst auf dem Grunde desselben erhebt sich die freie Selbstbestimmung und das Selbstbewußtsein.

In dieser psychologischen Trias liegt zugleich das Vermögen Gott zu erkennen, sich für seinen Willen zu bestimmen, und ihn in's Herz aufzunehmen; Gottesbewußtsein, sittliche Freiheit, Lebensgemeinschaft mit Gott. Aber während Gott als die absolute Persönlichkeit in seinem Wollen, Wissen und Leben eben so schlechthin unbedingt als schlechthin durch sich selbst bedingt ist, besitzt der Mensch jene drei nur in beschränkter Weise. Sie kommen in uns zur wirklichen Aktivität nur durch die zuvorkommende Einwirkung Gottes, wie sie theils mittelbar durch die Außenwelt, theils unmittelbar durch seine Immanenz im Menschen sich vollzieht (das Gewissen). Dieß gilt wie von dem Selbstbewußtsein, so auch von dem Gottesbewußtsein; selbst auf dem sittlichen Gebiete besitzen wir nicht die Macht, rein von uns selbst anzufangen und die Gemeinschaft mit Gott anzuknüpfen, sondern nur das Vermögen, uns gegen seine mittheilende Liebe aufnehmend, aber auch ablehnend zu verhalten: die Macht der Selbstentscheidung, die Freiheit der Selbstbestimmung. Was der Christ in Beziehung auf die Gnade sagt, daß er immer zuerst der von ihr ergriffene, dann erst und dann aber auch der sie ergreifende sei — dasselbe findet auch auf das allgemeine Verhältniß des Menschen zu Gott seine Anwendung: er lebt leiblich wie geistig aus und durch Gott, durch den in ihm sich bezeugenden Geist Gottes, für und wider dessen Impulse er sich entscheiden kann. Indessen wie er sich auch faktisch bestimme, normal oder abnorm, daß er diese Selbstmacht besitzt, daß er persönliches, bewußtes, freies Wesen ist, darin besteht seine bleibende Verwandtschaft

mit Gott, und so dürfen wir sagen: die göttliche Idee des Menschen ist die der kreatürlichen Persönlichkeit, mit andern Worten: es ist der göttliche Gedanke, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit abbildlich darzustellen.

Nun gehört es aber zur wesentlichen Eigenthümlichkeit der Natur, in welcher die Persönlichkeit wurzelt, daß sie Gattungsnatur ist, organisirt und bestimmt, sich in einer Vielheit von einander verschiedener Individuen zu expliciren, die ihre natürliche Einheit eben wieder in der ihnen gemeinsamen Gattung haben, wie sie denn auch Alle von dem Einen Anfänger derselben stammen. Der einzelne Mensch, obwohl selbstständiges Individuum und als solches geistig wie leiblich eigenthümlich geartet, existirt doch immer nur als ein Glied dieses Ganzen, der Menschheit, welche nicht ein atomistisches Aggregat von Einzelheiten, sondern eine lebendige Einheit ist. Hiernach bestimmt sich unsere obige Aussage näher dahin: daß es die göttliche Urbestimmung der Menschheit ist, die absolute Persönlichkeit in der Totalität eines reichgegliederten und doch geschloßnen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, in dem Organismus Eines großen geistleiblichen Leibes, darzustellen. — Die Ehe ist das gottgeordnete Mittel für diese Gemeinschaft der Menschen untereinander.

Schriftbeweis. Daß der Mensch seinem Begriff nach unter die Kategorie der Kreatur falle, versteht sich nach der Schrift von selbst. Vgl. Genes. 1, 26. Offenb. 4, 11. Als Kreatur hat er, wie Alles andere, in dem schöpferischen Worte Gottes den alleinigen Grund seines Seins. Auch sein Geist ist durch dieses Wort geworden, nicht aus Gottes Wesen emanirt. Die Stelle Genes. 2, 7 erhält ihre nähere Erklärung theils durch die Stelle Num. 16, 22, vgl. Hebr. 12, 9., wo Gott ὁ

πατὴρ τῶν πνευμάτων, Sach. 12, 1, wo er der Schöpfer des menschlichen Geistes genannt wird, und Jes. 42, 5. Jer. 38, 16, wo die menschliche Seele als geschaffene bezeichnet wird; theils durch die bestimmte Unterscheidung zwischen dem menschlichen als dem geschöpflichen und dem göttlichen Geiste, wie sie durch die ganze Schrift hindurchgeht, und insbesondere Exod. 35, 31. Num 11, 17—25. Röm. 8, 14—16. 1. Kor. 2, 11, so wie in den Gebeten der Frommen um den Geist Gottes Ps. 51, 13. 2. Kön. 2, 9 sich ausspricht. Redet doch 2. Kor. 7, 1 sogar von einer Befleckung des menschlichen Geistes, lassen doch Stellen wie Eph. 4, 23. 24 das allgemeine Verderben die ganze Persönlichkeit des Menschen durchdringen und fordern zu einer Erneuerung im Geist auf, τῷ πνεύματι, welches durch den Zusatz τοῦ νοὸς ὑμῶν gerade als das menschliche bestimmt wird. Ist aber der Geist der Corruption zugänglich, von der Sünde inficirt, so kann er weder der Geist Gottes, noch ein substanzieller Ausfluß aus Gott sein. Das ist der Irrthum der meisten Mystiker, gleich gefährlich in seinen praktischen wie theoretischen Consequenzen. Ich habe selbst eine ähnliche Ansicht in meinen christologischen Beitr. v. J. 1845 ausgesprochen, sie aber in der spätern Umarbeitung zurückgenommen.

Was das Wesen des Menschen betrifft, so unterscheide ich nicht, wie es neuerdings gewöhnlich geworden ist, zwischen Natur und Geist, sondern, mit der Schrift, zwischen Leib und Seele Ps. 73, 26; 84, 3. Matth. 6, 25; 10, 28, oder Leib und Geist Ps. 143, 4. Kohel. 12, 7. 1. Kor. 5, 3. 5. Beide Leib und Geist sind wesentlich von einander verschieden; der Leib aus den feinsten Elementen des irdischen Stoffs gebildet, vor der Seele geschaffen und erst hernach durch die Mittheilung des geistigen Lebensprinzips begeistet. Es ist daher durchaus irrig den Leib als das Produkt der Seele, als die Auswirkung, oder wie man auch sagt, als die Projektion derselben im Raume

zu betrachten*). Hingegen Seele und Geist sind nicht zwei verschiedene Substanzen; sonst könnte das Sterben nicht bald als Aufgeben der Seele Genes. 35, 18. 1. Kön. 17, 21. Ap. Gesch. 15, 26 vgl. 20, 10. 11, bald als Aufgeben des Geistes Ps. 31, 6. Luc. 23, 46. Ap. Gesch. 7, 58, vgl. Luc. 8, 55 bezeichnet werden, sonst könnten die ψυχαί und die πνεύματα der Verstorbenen nicht dasselbe sein vgl. 1. Pet. 3, 19. Hebr. 12, 23 mit Offenb. 6, 9; 20, 4. Vielmehr benennen beide das eine geistige Lebensprinzip des Menschen nach seinen zwei Seiten, entsprechend der Doppelseitigkeit seiner ganzen Weltstellung. In ψυχή tritt mehr das Moment der Individualität und der Zuständlichkeit, in πνεῦμα das der Lebensmacht, der Freiheit und der Beziehung auf die höhere Welt hervor, obwohl nicht ausschießlich. Es berührt sich damit, obwohl nicht ganz, die Unterscheidung, welche Luther in der Auslegung des Magnificat macht: „Das erste Stück, der Geist, ist das höchste, tiefste, edelste Theil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt. Das andere, die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nemlich in dem, daß er den Leib lebendig macht und durch ihn wirket . . . und ist seine Art, nicht die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern was die Vernunft erkennen und ermessen kann**). Die Trichotomie halte ich mit Meyer nicht für biblisch begründet; auch in 1. Theſſ. 5, 23 finde ich sie nicht, vgl. Harleß Ethik S. 30***). — Indem

---

*) Vgl. die gründliche Auseinandersetzung in Delitzsch bibl. Psychologie S. 64. 170.

**) Hofmann bestimmt den Unterschied so: Geist sei Benennung des Lebensodems als des wirkenden, Seele als des seienden, Geist als Bewegung wirkende Macht, Seele als in Bewegung befindliches Sein. S. 257.

***) Was Delitzsch a. a. O. 61—70 für sie geltend macht, hat mich

ich also einerseits zwischen Leib und Geist unterscheide, fasse ich andererseits beide nach dem altherkömmlichen Sprachgebrauch, der auch für die Christologie der geeignetste ist, in dem Namen natura zusammen, dem allerdings das biblische φύσις nur beziehungsweise entspricht. Dieser natura, unter der ich mithin den ganzen, von Gott gesetzten geistleiblichen Wesensbestand des Menschen verstehe, setze ich dann das Ich entgegen, und unterscheide so weiter zwischen Natur- und Personleben, ein Unterschied der von der Schrift überall vorausgesetzt und Thatsache unseres Bewußtseins ist. Vgl. die schöne Darlegung bei Delitzsch Psych. 113—117. — Auf eine nähere Nachweisung unserer einfachen anthropologischen Bestimmung aus der Schrift verzichten wir billig, weil diese jedenfalls die Absicht nicht hat, „eine Naturlehre vom Menschen zu geben". (Harleß, a. O. S. 5).

Dagegen wird die von uns behauptete Bedingtheit des Menschen durch Gott zunächst dadurch bestätigt, daß Stellen, wie Hiob 32, 8. 33, 3. Kohel. 12, 7 den göttlichen, dem Menschen inne wirkenden, Geist mit dem eigenen Geiste desselben zu identificiren scheinen und alle höhere intelligente Thätigkeit des letztern vom ersteren ableiten. Soll darin kein Widerspruch gegen die vorhin angeführte Stelle liegen, so können sie nur der möglichstärkste Ausdruck für die Immanenz des gött-

so wenig überzeugt, als die eigenthümliche Art wie er das Verhältniß zwischen Geist und Seele faßt. Ihm ist die Seele die Auswirkung des Geistes, gleichsam der immaterielle Lichtleib, den er aus sich heraussetzt, das Mittlere zwischen Geist und Leib, das Abbild des Verhältnisses, in dem die göttliche δόξα zu Gott stehen soll. — Ich finde weder das letztere noch die darauf gebaute Theorie vom Verhältniß des Geistes zur Seele in der Schrift. Indessen psychologische Ansichten sind keine dogmatischen Sätze. Jedenfalls aber ist die Ansicht über das Verhältniß von Seele und Geist die irrigste, welche beide im Tode sich von einander scheiden läßt, wie neuerdings Ströbel in der Zeitschrift v. Guericke thut.

lichen Geistes im menschlichen sein, welche die Schrift auch sonst bezeugt. Denn wie dieser Geist nach Ps. 104, 29. 30 der Träger alles physischen Lebens ist, so auch des menschlichen Lebens, gleichsam die bewegende Seele desselben. Er waltet nicht blos dem Volke Israel und seiner Heilsgeschichte inne, als Gottes Gegenwart in ihr, der Apostel sagt Ap. Gesch. 17, 27. 28 von dem ganzen Menschengeschlechte: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχει· ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Hiernach ist Gott wirklich das Lebenselement, das uns umgibt und das sich zu unserm geistigen Leben gerade so verhält, wie Luft und Hauch zu unserm natürlichen; kein Odemzug des Geistes, kein Pulsschlag des Herzens ohne ihn. Von ihm geht alles Licht und Leben in der Menschheit aus Joh. 1, 4, jede Anregung zum Guten selbst das Suchen und Sehnen nach ihm Ap. Gesch. 17, 27. Jak. 1, 17; auch auf dem Gebiete, das noch außerhalb der Erlösung liegt, erweist sich Gott an ihr fortwährend als wirksam, nicht blos von Außen her, sondern in den innersten Tiefen ihres Geistes, und nicht nur an ihrem Naturleben, sondern auch in ihrem Personleben bezeugt er sich als die Macht der Heiligkeit, Wahrheit und Liebe; vgl. Joh. 1, 8. 9 „der Logos, der in die Finsterniß scheinet", 1. Kor. 12, 6: *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* Und der Mensch hat ein sonnenhaftes Auge für dieses Licht (Vernunft *νοῦς*), und ein Ohr für dieses Zeugniß (*συνείδησις*), und die Macht, dieses Leben zum freien Inhalt seines Selbsts zu machen (*θέλημα*). Es findet also ein stetiger innerer Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen statt, und das Resultat dieses Verkehres ist das, was wir Gewissen nennen. Denn allerdings ist das Gewissen eine Bewegung des menschlichen Geistes, aber gesetzt ist diese Bewegung durch den göttlichen, in ihm sich bezeugenden Geist. Von ihm hat der Mensch das Bewußtsein des Wahren und Guten, von ihm den Impuls zur sittlichen Selbstbestimmung*). — Eine formale

*) Vgl. Harleß Ethik §. 7 u. 8.

Freiheit, in dem Sinne, wie sie Jul. Müller (v. d. Sünde) lehrt, „nach welcher der Mensch sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch eine That der Selbstbestimmung selbst erst setzen, sich selber aus einem Zustand völliger Unbestimmtheit heraus eine sittliche Bestimmtheit geben müßte", können wir ihm deshalb auf keiner Stufe seines Daseins vindiciren; sie würde ihn geradezu zum Schöpfer seiner realen Gottesebenbildlichkeit machen. Die lebendige Immanenz Gottes in ihm gehört mit zu seiner Idee.

Daß wir nun diese in die kreatürliche Persönlichkeit setzen dürfen, dafür haben wir zwar kein unmittelbares Zeugniß der Schrift; wir entnehmen es jedoch aus Genes. 1, 26. vgl. mit 9, 6. Jak. 3, 9. denn wenn nach den letztern Stellen das Ebenbild Gottes als noch vorhandene, währende Bestimmtheit des Menschen gedacht werden muß, nach der ersteren aber dasjenige ist, was ihn von allen Naturwesen specifisch unterscheidet und seinen Herrscherberuf begründet, so muß es zunächst in der Persönlichkeit liegen, durch die er mit Gott verwandt ist *). Und dieß bestätigt Ap. Gesch. 17, 28: *τοῦ (θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* „Wie könnte denn der Mensch Gottes Bild genannt werden, wäre er nicht mit Vernunft, mit Selbstbestimmung und Selbstmacht begabt?" Greg. v. Nyss. Or. cat. 5. Augustin de gen. ad lit. III, 20: Hic etiam illud non est praetereundum, quod cum dixisset *ad imaginem nostram* statim subjungit: et *habeant potestatem* etc.; ut videlicet intelligamus, in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio nomine commodius appellatur. Nur kann ich die Gottesbildlichkeit nicht mit Müller ausschließlich auf den Geist beschränken, sie bezieht sich auf den ganzen Menschen, wie schon Petavius Dogm. III, 163 richtig

---

*) J. Müller a. a. O. 2. S. 480.

gesehen hat, obwohl sie zunächst in jener wurzelt. Und eben so wenig kann ich sie in der Persönlichkeit aufgehen lassen, denn sie schließt ja doch jedenfalls die Herrschaft über die Erde ein, was schon auf ein dem Willen Gottes gemäßes Verhalten hindeutet; nur daß das ethische Moment, das darin liegt, in unserer Stelle nicht näher erklärt ist. Wir dürfen daher einen weiteren Aufschluß darüber aus dem N. Test. erwarten.

Für die natürliche Einheit der Menschheit genügt es hier an Genes. 1, 27. 28 u. Ap. Gesch. 17, 24—26 zu erinnern, welche die Abstammung unsers Geschlechtes von Einem Paare, oder sofern das Weib aus dem Manne ist, von dem Einen Adam bezeugen, und an Röm. 5, 12, wo die Menschheit als Ein Organismus gedacht ist.

Die Grundbestimmungen unseres §. haben den einstimmigen Consensus der kirchlichen Lehre für sich. Denn

1) bekennt diese in ihrer Glaubensregel eine Schöpfung aus Nichts, und wendet selbstverständlich diesen Begriff auch auf den Geist des Menschen an. Iren. III. 8, 3: altera sunt, quae constituta sunt ab eo qui fecit. IV. 11, 2: Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Daher unterscheiden die VV. zu Genes. 2, 7 zwischen der Pnoe und dem Pneuma Gottes; jenes der geschöpfliche von Gott eingehauchte Geist, das kreatürliche Leben, ist endlich, an sich vergänglich, dieses ist das substanzielle göttliche Leben, an welchem theilnehmend jener das wahre Leben hat. So schon Justin. M. Dial. c. Tr. 5 und wahrscheinlich de resurr. carn. 8, wo er den gnostischen Satz: *ἡ ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα* bekämpft; so insbesondere Irenäus adv. Haer. II. 34, 2. 4; Sicut corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam; V. 12, 2; *ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς* . . .

*καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν* ff. V. 7, 1*); so Clemens Alex. Strom. II, p. 168: „Gott hat keine physische Verwandtschaft mit uns, *εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν*. Origenes erklärt es für *σφόδρα ἀσεβὲς, ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει . . . λέγειν τοὺς προςκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ* in Joh. T. XIII. 25, und stellt es als Kirchenlehre auf: Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, de Pr. I. 7, 1; selbst Tertullian, der eine substanzielle Einheit der menschlichen Seele mit Gott statuirt, unterscheidet doch in ähnlicher Weise wie Iren., adv. Marc. II, 9: „Der afflatus, die anima, ist nicht der spiritus selbst, sondern dessen Bild, und reicht nicht ad ipsam vim divinitatis; es fehlt ihr die non delinquendi felicitas . . . Opus aliud sit necesse est ab artifice; ita nec afflatus factus a spiritu ideo erit spiritus; ipsum, quod anima, vocitatus est flatus. Vgl. de anim. 11**). Die Trichotomie machte es allerdings einzelnen Kirchenlehrern schwerer, den menschlichen und den göttlichen Logos scharf auseinanderzuhalten (vgl. meine Monogr. über Origenes S. 136 ff.), allein sie kam, gerade um der bedenklichen Konsequenzen willen, die sie für die Christologie hatte (Apollinaris), allmählich ab. Besonders seit dem arianischen Streit hob man die Geschöpflichkeit des Menschen und den substanziellen Unterschied desselben, als der durch Gottes Willen aus Nichts geschaffenen Kreatur, recht stark hervor, z. B. Athanasius c. Ar. I, 29 ff., und wenn auch jetzt noch die Seele ein Einhauch Gottes genannt wird, so steht doch sogleich die Verwahrung daneben: *ἐκεῖνο δὲ τὸ ἐμφύσημα οὐ μέρος τι τῆς θείας οὐσίας,* Theodoret. Fab. haer. V, 9., Cyrill, de Ador. in Spir.: *ἀμαθὲς ἄρα τὸ εἰς ψυχὴν οἴεσθαι μεταπεπλάσθαι τὸ πνεῦμα (θεοῦ)*; „ein anderes ist die Einhauchung der Pnoe,

---

*) Vgl. die treffliche Monographie von Duncker: des heil. Irenäus Christologie, S. 96 ff. **) S. die Beilagen.

und ein anderes die Mittheilung des heil. Geistes", vgl. Thes. 34, p. 344, u. adv. Anthropom. c. 2 (T. VI, 368). Eben so Basilius *). — Was das Abendland betr., so genügt es an Augustin zu erinnern, de Trin. XIV, 10: Mens humana non est ejus naturae cujus Deus est; de gen. ad lit. Op. imperf. c. 1: Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi jubet, ita ut creatura omnis, sive intellectualis sive corporalis . . . sive invisibilis, non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo, nihilque in ea esse, quod ad Trinitatem pertineat . . quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo neque coaeternam fas est credere. Vgl. de Civ. D. XI, 26: Et nos quidem in nobis tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem neque coaeternam et . . non ejusdem substantiae cujus est Deus imaginem Dei agnoscimus, sc. den vernünftigen Geist. Vgl. XII, 13; Fecit Deus animam sufflando, nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere? Vgl. de Civ. D. XIII, 24 u. de gen. ad lit. VII, 28: Ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei **). Die protest. DD. endlich lehren eben so einstimmig: Deus creavit animam rationalem, Chemnitz 1, 300; Gerhard L. IX, 239: Inspiratio Dei traditio est animae rationalis; non ex intimo ore suae essentiae spirat Deus animam hominis, sed animam in tempore extra suam essentiam creatam homini inspiravit, unter ausdrücklicher Verwerfung der Gegenlehre, vgl. Calov III, 973 ***).

---

*) Ueberhaupt findet sich jene falsche Identificirung bei den VV. weit seltner als man gewöhnlich annimmt. Olshausens Abhandlung: antiquissim. gr. PP. de immort. anim. sententiae enthält zahlreiche Irrungen.

**) Vgl. Th. Gangauf: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus, 1. Abth. 141 ff.

***) Mit dieser Inspiration der Seele lassen sie unmittelbar die Anerschaffung des göttl. Ebenbildes verbunden sein.

Ueber die **Natur** des Menschen bemerken wir hier nur so viel, daß selbst durch die schwankenden Aeußerungen derjenigen griech. VV., die eine Trichotomie lehren, immer die Dichotomie als Grundbestimmung hindurchgeht, welche auch Johannes D. II, 12 mit Athanasius, den Kappadociern, Theodoret u. A. lehrt: *ψυχὴ λογικὴ* und *σῶμα*. Denn, wo sie die Seele dem Logos oder Pneuma entgegensetzen, da verstehen sie unter jener das animalische Lebensprinzip. Die Abendländer, von Irenäus an*), statuiren ohnehin sämmtlich Eine menschliche Seele; homo constat ex corpore et anima oder spiritu. Tertull. de an. c. 10. 11. 20: anima unius substantiae, anima et spiritus non duo. Augustin: Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam praeter corpus et animam. Anima heißt sie secundum id quod animans corpus animal facit; spiritus, als potentia rationalis **). Die protest. DD. haben die Zweitheilung sogar als Dogma aufgestellt, mit ausdrücklicher Verwerfung der andern und im Gegensatz gegen die Mystiker, Calov III, 1074; dabei lehnen sie die platonische Ansicht ab, nach welcher der Begriff des Menschen in der Seele aufgehen und der Leib blos accidenzielles instrumentum derselben sein soll. Corpus est pars essentialis hominis, Calov a. a. D. 1121. Mit Recht: ad veritatem et constitutionem humanae naturae pertinet corpus, Gen. 2, 7. Matth. 10, 28.

2) Eben so einstimmig setzten die Kirchenlehrer das **göttliche Ebenbild** am Menschen in die Intelligenz und Freiheit. Der Unterschied ist nur, daß es Einige auf den ganzen Menschen und deshalb auch auf den Leib mitbeziehen, wie Justin (de res. 7), der aus der Combination von Genes. 1, 26 u. 2, 7 schließt: *δῆλον οὖν, ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός*, vgl. coh. ad. gr. c. 38, wie Irenäus

---

*) Ueber die oft mißverstandene Stelle V. 9, 1 s. unten.

**) Das Nähere bei Gangauf a. a. D. 205 ff.

Haer. V. 6, 1: imago in plasmate, Tertullian de resur. carn. c. 6: limus ille, jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne etc.; die Meisten aber ausschließlich auf die geistige Natur des Menschen: *εἰκὼν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ*. So die Alexandriner, so Athanasius c. gent. 2. de incarn. 1. 3, und die spät. griech. VV., deren zusammengefaßte Ansicht bei Johannes v. Dam. II, 12 *τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον . . . οἰκεία γὰρ Θεῷ ἡ λογικὴ φύσις. Κατ' εἰκόνα, νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν αὐτόν*. Aber auch jene setzen den unterscheidenden Vorzug des Menschen vor allen irdischen Kreaturen in das *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον*, Justin Apol. 1, 28. II, 14. Irenäus IV. 4, 3: Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, sibi ipsi causa est, ut aliquando frumentum quidem, aliquando palea fiat. IV. 4, 3. Tertullian c. Marc. II, 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Eben so Augustin: Ubi imago Dei? in mente, in intellectu, in voluntate, Tract. 23 in Evg. Joh.: In ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei: in similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua creatorem agnoscamus; nur daß er das Urbild, nach welchem der Mensch geschaffen ist, in die ganze Trinität setzt, während die Aeltern gewöhnlich in den Logos. Immer legen sie also auf die freie selbstbewußte Persönlichkeit den Nachdruck; gerade in ihr sehen sie die Gottesbildlichkeit des Menschen. Vgl. noch Gregor v. Nyss. Orat. cat. Johannes D. III, 14. p. 227. Augustin de Civ. D. XIII, 23.

Indessen geht sie ihnen doch in dieser formalen Aehnlichkeit nicht auf; vielmehr klingt der Gedanke an eine ethische Conformität mit Gott überall durch ihre Darstellungen hindurch, worüber das Nähere im flgd. §.; die Scholastiker aber trennten beides ganz von einander, und dieser irrigen Distinction gegen-

über legen dann allerdings die protest. DD. gerade auf letzteres Moment das ganze Gewicht. Dennoch verkennen sie das Wahre an der altkirchlichen Lehre nicht. Sie unterscheiden zwischen imago im engeren und weiteren Sinne, und sind ganz einverstanden, daß es, im letzteren genommen, auf die geistige Persönlichkeit des Menschen und die darin wurzelnden Vermögen bezogen werde. Luther zu Gen. 1, 26: „Moses zeigt an, daß der Mensch nicht allein Gott ähnlich und gleich ist in dem, daß er die Vernunft oder Verstand und einen Willen hat, sondern daß er auch Gott gleichförmig d. i. einen solchen Willen und Verstand hat, womit er Gott versteht" u. s. w. Gerhard L. IX. 245. Conf. Cathol. 1371, wo mehrfache Unterscheidungen angegeben werden, z. B. conformitas principalis und minus principalis; haec consistit primo in anima, tum quoad substantiam, tum quoad attributa*). Ebd. p. 1381. Si divina imago sumatur pro ipsa essentia animae, pro intellectu et reliquis facultatibus . . . pro generali quadam congruentia qua anima hominis τα θεῖα exprimit: non est dicendum, eam per lapsum periisse; siquidem haec omnia animadvertuntur in anima hominis post lapsum. Insb. Baier, Comp. theol. posit. 291: Generaliter accepta imago divina includit suo ambitu etiam ipsum esse spirituale animae etc. 292: Cum enim inter esse spir. Dei et esse spirituale animae humanae, inter intellectum et voluntatem Dei et intellectum et voluntatem hominis congruentia quaedam sit, fatendum erit, a Deo, seipsum tamquam causam exemplarem intuente, ita conditum fuisse adeoque hoc ipso imaginem Dei gerere hominem. Quenstedt I. 150. Hiermit stellt sich der Consensus mit der alten Kirche heraus.

3) Diese läßt den Menschen mit Vernunft und Freiheit begabt sein, damit er Gott erkennen, aufnehmen und der seligen Ge-

---

*) Dieselbe Unterscheidung findet sich auch bei Thomas Aq., nur daß ihm das minus princ. den Hauptbegriff bildet.

meinschaft mit ihm theilhaftig werden könne. Dabei betonen die VV. sämmtlich, im Gegensatz gegen gnostische und fatalistische Irrthümer, auf's stärkste die Möglichkeit der freien Selbstentscheidung für oder wider Gott, das τρέπεσθαι ἐπ᾽ ἀμφότερα, das posse perseverare und deficere, recedere a Deo, a bono (vgl. statt Aller Athan. c. gentes 2—4); ersteres jedoch immer nur unter Voraussetzung göttlicher Ein- und Mitwirkung*). Nur durch sie vermag der Mensch physisch und geistig zu leben, vernünftig, gut, gotteinig zu bleiben und zu werden. In der mannigfaltigsten Weise spricht sich dieser Gedanke aus. Bei Irenäus in der Behauptung, daß die menschliche Seele erst durch die wirksame Immanenz des göttlichen Geistes in ihr wahrhaft geistig lebe und ihre höhere Bestimmung erfülle, außerdem in's Fleisch herabsinke und dem Tode verfalle. V. 9, 1: Quotquot id quod salvat et format et unitatem (efficit) non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent spiritum Dei in se . . . quoniam non habent spiritum, qui vivificet hominem. 3. Ubi autem spiritus patris, ibi homo vivens. V. 7, 2; und IV. 20, 5: „Das Leben entspringt aus der Theilnahme an Gott, an Gott theilhaben aber ist Gott erkennen und seine Güte schmecken"**); bei Justin Dial. c. Tr. c. 6; bei den Alexandrinern in der Lehre vom λόγος σπερματικός, besonders bei Origenes de Pr. I. 4, 6: „Der Vater umfaßt mit seiner Wirksamkeit Alles; er gibt und erhält Allem das Sein. Die eigenthümliche Sphäre des Sohnes beschränkt sich auf die Gesammtheit der vernünftigen Wesen, Gute wie Böse; sie sind alle des Logos theilhaftig und tragen dadurch den Samen der Weisheit und Erkenntniß in sich; die des heil. Geistes auf die

*) Was gewöhnlich übersehen wird, und insbesondere für das Verhältniß der gr. VV. zum Pelagianismus von Wichtigkeit ist.

**) Dunker a. a. O. 80. 91.

Heiligen. Vgl. I. 2, 4: Hic ergo filius omnium quae sunt veritas est et vita, et recte; nam quomodo viverent, quae facta sunt, nisi ex vita, vel quomodo veritate constarent ea quae sunt, nisi ex veritate descenderent, vel quomodo rationabiles esse possent, nisi verbum vel ratio praecederet? Ohne ihn gibt es keine wirkliche Vernünftigkeit, keine Wahrheit, kein Licht, keine Kraft weder für die Menschen noch für die übrigen vernünftigen Wesen. Er ist die Sonne für die ganze intelligible Welt, er das Leben der gesammten Kreatur, die Stufenleiter auf der man von unten nach oben aufsteigt —, ohne ihn keine kreatürliche Heiligkeit". Vgl. meine Monogr. S. 138—144 und a. a. O. 8, 3: Natura spiritus s. naturaliter vel substantialiter sancta est. Si qua autem alia natura sancta est, ex assumtione vel inspiratione spir. s. habet ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Eben so läßt auch Athanasius nicht nur die ganze Schöpfung vom Logos getragen durchwaltet und erleuchtet werden, dergestalt, daß in dem Moment, da er sich aus ihr zurückzöge, Alles und Jedes in's Nichts zurücksänke c. Gent. 28. 40—42, sondern er läßt den Menschen nur durch ihn geistig und geistlich leben. „So wie er an sich ist, ist dem Menschen die höhere Welt verschlossen, aber der Logos gibt ihm, indem er sich ihm mittheilt, den Gedanken der Ewigkeit, die Erkenntniß Gottes, die Kraft in Gott zu leben, in's Herz" (c. Gent. 2 de inc. 11. 12). Daher ruft Athanasius den Heiden zu: „Der Weg zur Erkenntniß des wahren Gottes liegt nicht außer, sondern in uns; fragt einer, was das für ein Weg, so antworte ich: die Seele und der Geist (νοῦς) in ihr, durch ihn allein kann Gott erkannt und geschaut werden". Dieß aber nicht so, als ob die Seele das rein aus sich vermöge — sie ist das Auge zum Sehen —, sondern weil sie die Offen-

---

*) Vgl. das Nähere bei Ritter a. a. O. 2, 267 ff.

barungsstätte des Logos ist, vgl. c. Gent. 30. 33. 34. 42. Kehrt sie sich von ihm ab, so fällt sie der Nacht, dem Tode, dem Nichtsein anheim. Aehnliches lehren alle gr. VV. Nach Greg. v. Nz. ist Gott das absolut Gute, alles andere Gute aber ἀπόῤῥοια τοῦ πρώτου καλοῦ Orat. 36; nach Cyrill „ist Gott das Leben aller Dinge und der Menschen insbesondere; er ist in ihnen durch seinen Logos als das Leben und als das Licht; μετέχοντες αὐτοῦ haben sie beides" (Comm. in Joh. p. 53 (T. IV.); und in welcher Weite das der alexandrinische Bischof meine, ersieht man daraus, daß er sogleich, Joh. 1, 5 freilich irrig erklärend, fortfährt, unter der Finsterniß sei hier nicht die abgefallene Welt zu verstehen, sondern die gesammte vernünftige Kreatur, wie sie an sich dem Logos gegenüber ist. „Denn an sich hat sie zwar die Empfänglichkeit (δεκτικά εἶσιν), aber erst durch die wunderbare Immanenz des Logos in ihnen (ἑαυτὸν ὅλοις τοῖς οὖσιν καταμιγνύς) werden sie wirklich vernünftig (λογικεύεται τὰ λογικά) und gewinnen sie Einsicht, Weisheit" u. s. w. p. 58. 59. Vgl. auch Chrysost. zu Hebr. 1, 3, und Basilius de Sp. s. 16: „Es gibt keine Heiligung ohne den Geist, denn auch die Mächte des Himmels sind von Natur nicht heilig . . . sondern sie haben je nach ihrem Rangverhältnisse das Maaß der Heiligung von dem Geiste". Diese Beispiele mögen für die morgenländische Kirche genügen.

Im Abendland hat Augustin dieselbe Anschauung noch tiefer entwickelt. Es ist der oberste Grundsatz seiner Theologie: Omne bonum aut Deus, aut ex Deo. Davon macht er die umfassendste Anwendung auf alles Daseiende, de Gen. ad. lit. IV, 12. de Civ. D. XII, 25: Si potentiam suam fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt. Conf. IV, 12: Non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt; auf die Erkenntniß der Wahrheit de lib. arb. II, 12—15, de gen. ad lit. op. imp. c. 16: In Deo est illa sapientia, quae non participando sapiens est, sed cujus participatione sapiens est

anima, quaecunque sapiens est*); auf das ethische Gebiet de Trinit. VIII, 3: Deus est ipsum bonum, bonum omnis boni. Quaecunque bona sunt, participatione ejus bona sunt. ebd. 5, 6: Hoc bonum non longe positum est ab unoquoque nostrum, in illo enim vivimus et movemur et sumus. Sed dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi, ut praesente perfruamur a quo sumus, quo absente nec esse possemus, vgl. Conf. IV, 18. 19. de civ. D. XIII, 2: Vivit anima ex Deo. Vgl. Enchir. 10. de nat. et gr. 26: Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Daher bedurfte der Mensch auch vor dem Falle des göttlichen adjutorii, um in der Gemeinschaft mit Gott stehen und bleiben zu können: quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. De corr. et grat. 10. 11. Um wie viel mehr bedarf er es jetzt! Vgl. zu Ps. 134 (135): Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono; mihi autem adhaerere Deo bonum est, qui non eguit a quo fieret bonus, sed eguerunt illo caetera, ut fierent bona. „Er ist die Quelle alles Lichts und Lebens; selbst der verborgene Zug des Herzens nach Oben hat an ihm seinen letzten Grund"; aus dieser erfahrungsmäßigen Wahrheit quillt das Gebet des Kirchenvaters: Invoco te, Deus meus, misericordia mea, . . . invoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te, ex desiderio quod inspiras ei, Conf. XIII, 1. Vgl. Solil. 31. —

Wahr und schön Anselmus Monot.: Ubi ipsa summa essentia non est, nihil est. Utique igitur est et per omnia et in omnibus (quae per ipsam facta sunt)... cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat — Eadem est quae in omnibus est et per omnia, ex qua et per quam et in qua omnia.

---

*) Vgl. das Nähere bei Ritter a. a. O. 2, 267 ff.

Die spätere Scholastik faßte allerdings, im Zusammenhang mit ihrem Semipelagianismus, das Verhältniß Gottes zur Welt mehr als ein äußerliches Nebeneinander auf, aber die Mystik vertiefte es wieder (Nikolaus v. Cusa u. Tauler), und Luther spricht schon in seinen frühesten Schriften den Gedanken an die Immanenz Gottes in der Welt und in der Menschheit insbesondere als stetigen Grund ihres Lebens mit aller Entschiedenheit aus *). Er hat ihn auch später unverrückt festgehalten. In der Vorrede zu den Predigten über das erste Buch Mosis heißt es: „Wer das versteht (daß Gott alle Dinge im Himmel und auf Erden thue, schaffe und wirke), der wird bald inne, daß der Mensch keine Ader regen, auch nicht einen Gedanken haben kann, Gott muß es wirken, daß sein Leben gar in seiner Hand nicht steht, sondern in Gottes Hand", Bd. 46. (Vgl. Walch I, 17). Die lutherischen DD. entwickeln dieselben Grundgedanken theils in der Lehre vom concursus, theils in der von der unio mystica. Ersteres betr. sagen sie: Gott sei bei Allem, was in der Welt geschieht, insbesondere bei den Handlungen der Menschen mitwirkend und mitthätig; in Deo sumus et movemur, i. e. omnes nostras actiones et motus ipsius concursu perficimus, adeo ut sine ejus concursu ne digitum quidem extendere, ne minimum quidem motum producere possimus Quenst. l. c. 13 p. 762. 782. Dieser concursus ist ein unmittelbarer influxus Dei in actionem et effectum creaturae, der jedoch die natürliche Freiheit nicht aufhebt, und erstreckt sich auf a l l e Handlungen derselben, abgesehen von ihrer ethischen Beschaffenheit, also sowohl auf die bösen als auf die guten. Zu letzteren aber concurrit Deus peculiari influxu, cum alias ex nobis, tamquam ex nobis, non simus idonei, aliquid ejusmodi cogitare, nedum facere, Baier a. a. O. 311. Für diese allgemeine Ein-

*) Vgl. Dieckhoff's Lehrgedanken Luthers in ihrer ersten Gestalt. Deutsche Zeitschrift, 1852, Nr. 17.

und Innewirkung Gottes im Menschen ist dann die unio mystica (generalis) *) nur der stärkste und bezeichnendste Ausdruck; sie besteht nicht blos in der operatio Gottes auf den Menschen, sie wird als unio cum substantia Dei, als unio, qua Deus se et substantiam suam omnibus hominibus communicat, bestimmt, sie ist die περιχώρησις divina, qua in Deo et vivimus et movemur et sumus. Calov. Syst. X, 511. Quenst. a. a. O. u. II. c. 886. 898. Hollaz Examen 933. (Ueber die höhere ethische Gemeinschaft s. §. 19.) — Wir sehen, die Kirche stellt den Menschen von vorn herein in das Verhältniß der Dependenz zu Gott; wie er für Gott organisirt ist, so kann er auch nur durch Mittheilung Gottes an ihn und Einwirkung Gottes auf ihn geistig und geistlich werden, was er soll.

4) Endlich geht durch die ganze Patristik der Gedanke hindurch, daß in Adam die Menschheit als Eine geschaffen und in ihm, als in ihrer ἀπαρχή, beschlossen war, weshalb sein Abfall eine Gesammtthat des Geschlechtes ist, die an der Erlösungsthat des zweiten Adams ihr Gegenbild hat. Wir erinnern hier nur beispielsweise an den Ausspruch Tertullians de test. an. 6: omnium gentium unus homo, varium nomen est; una anima, varia vox; unus spiritus, varius sonus und an das bekannte Augustinische: Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus de Civ. XIII, 14. Ebd. XII, 27: Deus propterea voluit creare unum, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Eben so betrachten die protest. DD. den ersten Adam als radix und principium totius generis humani, und zwar nicht blos, weil in ihm als dem Einen Anfänger die Vielen potentiell beschlossen gewesen seien, sondern, wie Gerhard L. X. 312 ff. sagt, weil Adam totius generis personam gerebat, und wie vor ihm Balth.

---

*) Wohl zu unterscheiden von der unio m. specialis oder gratiosa, welche eine weit höhere und innigere, als jene, ist.

Meißner, weil ejus voluntas ex creatoris voluntate censebatur nostra (bei Calov V. 159). Wenn andere, wie Buddeus, um die Zurechnung der Sünde Adams zu erklären, ihn einerseits als principium naturale, andererseits als princ. morale oder als Bundeshaupt des Geschlechtes bezeichneten, so war durch diese Distinction das Verständniß eher erschwert als gefördert. Die Menschheit ist als Eine von Gott gewollt und wird als Eine von ihm angeschaut. „Die Idee vom Menschen, wie solche Gott von ihm hat, ist nicht blos die Idee von ihm als Individuum und Person, sondern zugleich die Idee von ihm als Gattung, d. h. jene Idee ist nicht die Vorstellung von einem collectiven, sondern organischen Ganzen", Günther a. a. O. 2, 160 *). — Mit Recht lehren unsere DD., gegenüber den katholischen und reformirten, daß die Entwicklung der Menschheit zur Vielheit der Individuen auf dem Weg des Traducianismus geschehe. Der Creatianismus, der jede einzelne Seele unmittelbar von Gott geschaffen werden und dem von den Eltern gezeugten Leibe eingepflanzt werden läßt, hat sowohl Genes. 1, 26 als Gen. 2, 2 gegen sich, denn er hebt die streng gezogene Grenze zwischen der schöpferischen Thätigkeit Gottes, die mit Genes. 2, 2 abschließt, und zwischen seinem mittelbaren schöpferischen Walten, das sich daran anschließt, auf; er zerstört die organische Einheit des Menschengeschlechtes, läßt die natürliche geistleibliche Eigenthümlichkeit der Geschlechter, Völker u. s. w. unerklärt, und widerspricht der biblischen Lehre von der Erbsünde, welche den Traducianismus zur Voraussetzung hat**). Daraus folgt jedoch gar nicht, daß die Einwirkung Gottes auf

*) In diesem Sinne fasse ich die von Hofmann S. 486 ausgesprochene und als schriftgemäß nachgewiesene Wahrheit: „daß jeder Einzelne nicht blos Glied desselben Geschlechtes, sondern auch der Anfang desselben sein Anfang ist".

**) Vgl. Delitzsch Psychologie S. 77 ff.

die Entstehung der einzelnen Individuen ausgeschlossen sei, nur wird sie nicht als schöpferische, sondern als bildende und mitwirkende zu fassen sein. Es wird sich so verhalten, wie Martensen 162 sagt, daß jedes menschliche Individuum ein Product der natürlichen Thätigkeit der Gattung ist, daß aber diese geheimnißvolle Naturthätigkeit Organ und Mittel ist für die individualisirende Thätigkeit Gottes. Und hieraus läßt sich auch begreifen, wie die wunderbare Mannigfaltigkeit der Individuen, die Eigenthümlichkeit der Begabung und des Talentes, obwohl durch die natürliche Abstammung begründet, doch zugleich auf göttlicher Causalität beruht. Aehnlich Rothe in der Ethik §. 124*).

## §. 20.

Unmöglich kann indessen in der blosen Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott, welche mit der kreatürlichen Persönlichkeit gegeben ist, die göttliche Idee der Menschheit aufgehen. Ihre Verwirklichung ist der Wille Gottes, ist das Ziel seiner gesammten Liebesoffenbarung, seiner Selbstbezeugung für uns und an uns. So lange dem Menschen diese Gemeinschaft fehlt, entspricht er dem Willen Gottes so wenig, daß er vielmehr Gegenstand seines Unwillens ist; erst wenn sein Wollen, Denken und Leben Gott zum Inhalt hat, wenn er an Gott sich hingebend von Gottes Liebe sich erfüllen und bestimmen läßt, erst dann entspricht er seiner göttlichen Bestimmung und ist er Gott angenehm. Die Gemeinschaft mit Gott muß also ein wesentliches, oder vielmehr das wesentlichste Moment in der Idee der Menschheit sein; die Persönlichkeit kann selbst nur die Bedeutung des Mittels für sie haben, wie sie denn

*) Wenn wir im Obigen über den Inhalt unsers §. etwas hinausgegangen sind, so thaten wir es, um uns später nicht mehr unterbrechen zu müssen.

in der That nur dann das Gesetz ihres Wesens erfüllt, wenn sie sich dafür aufschließt; außerdem ist sie eine Form ohne den rechten Inhalt. Niemand aber steht für sich allein in solcher Gottesgemeinschaft, sondern immer als Glied einer großen Gottesgemeinde, die mit ihm zur selbigen Gemeinschaft berufen und durch sie geistig verbunden ist. Und eben darin verklärt sich die blos natürliche Gattungseinheit zur ethischen, womit sie erst ihre Weihe empfängt. — In uns hat nun freilich diese Gemeinschaft nach ihren beiden Seiten eine noch sehr unvollkommene Gestalt; sie ist noch durch die Selbstsucht gehemmt, durch die Sünde vielfach getrübt, erst im Werden begriffen. Aber sie trägt einen mächtigen Zug nach Vollendung in sich, sie strebt einem Ziele zu, welches nicht als blose Idee, sondern als geschichtliches Vorbild, in concreter Leibhaftigkeit vor uns steht. Und das ist die Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo erschienen und in ihm der Menschheit als letztes, durch die erlösende Gnade zu erreichendes Ziel hingestellt ist: die schlechthin vollkommene, die ganze Person umfassende Gemeinschaft des Menschen Jesus mit seinem Vater, als solche zugleich das Prinzip der gliedlichen, durch den heil. Geist vermittelten, Gemeinschaft seiner Gemeinde. In dem geschichtlichen Verhältniß Christi zu Gott reflectiren sich aber, wie wir wissen, ewige, trinitarische Beziehungen. Nehmen wir nun hinzu, was wir im vorigen §. aufstellten, so wird es die göttliche Urbestimmung der Menschheit sein: das Verhältniß, in dem der Sohn zum Vater steht, dieses Verhältniß persönlicher Gemeinschaft in Bedingtheit und Freiheit, in wechselseitiger, empfangender und sich hingebender Liebe — abbildlich darzustellen, und zwar in einem geschlossenen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, näher in einem Reiche, dessen Glieder in heiliger Liebesgemeinschaft einerseits mit dem dreieinigen Gotte, andrerseits mit sich selber stehen d. h. in einem Reiche Gottes. Das ist die Idee der Menschheit, der schönste Liebesgedanke

Gottes, ein Beschluß seiner wunderbaren, herablassenden, ja sich selbst verläugnenden Liebe, sofern nämlich in der Idee eines Reiches kreatürlich freier Wesen, die Möglichkeit der Abkehr von Gott mitgesetzt ist, als die negative Bedingung der sittlichen Freiheit.

Die Menschheit hat also kraft ihrer Idee an dem Sohne Gottes ihr Urbild, aber sie hat an ihm zugleich ihr Ziel. Denn als kreatürliche ist sie auch die werdende, von vorn herein bestimmt, auf dem Wege freier Bewegung, in successiver Entwicklung ihre Idee selbstthätig und allseitig zu verwirklichen, wie sich später näher zeigen wird. Das göttliche Agens aber, das ihr durch seine Innewirkung die Erreichung dieses Zieles ermöglicht, ist der heil. Geist.

In sofern sagen wir: die Menschheit hat ihren Prototyp an dem Verhälniß, wie es zwischen dem Sohne und dem Vater im heil. Geiste besteht.

Wie hoch erscheint von da aus ihre Würde, und welch ein helles Licht fällt von daher gleichsam im voraus auf ihre Wege. Ist sie vom Vater ewig im Sohne gewollt und gedacht, so trägt er sie als seinen Lieblingsgedanken im Herzen, so liebt er sie in ihrem Urbild, welches der Gegenstand seines absoluten Wohlgefallens ist, und ist ihr Verhältniß zu ihm von vorn herein durch den Sohn vermittelt; darf man also nicht erwarten, daß Er, wenn sie nun in das Dasein, in die Zeit herein und durch die Geschichte hindurchgeht, sich auch als der Vermittler zwischen ihr und Gott erweisen werde?

So erhaben aber auch der göttliche Gedanke der Menschheit ist, es ist doch immer nicht der Gedanke des absoluten Ebenbildes Gottes; nicht den ewigen Sohn, nicht sein anderes, ihm wesentlich gleiches Ich, denkt Gott, indem er jene denkt, sondern das kreatürliche Abbild desselben; auch seiner Idee nach ist der Mensch nicht wesenseins mit Gott, sondern gottverwandt.

Der Schriftbeweis für das Obige liegt nicht in den Aussagen über den Urstand der Menschheit, sondern über das durch die Erlösung zu erreichende Ziel. Dafür ist der eigentliche locus classicus das Gebetswort des Erlösers Joh. 17, 21—22: *ἵνα πάντες ἓν ὦσι, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν — ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί· ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν.* Vgl. 1. Joh. 1, 3 die *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς κ. μ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Der Inhalt dieses centralen Grundgedankens entfaltet sich näher in einer zwiefachen Reihe von Aussagen, einmal über die christlichen Individuen, sodann über die Gesammtheit derselben. Die Bestimmung des Individuums ist: Verklärung in das Bild des Sohnes Gottes Röm. 8, 29. 1. Joh. 3, 2, und zwar in ethischer und physischer Hinsicht. Nach der ethischen Seite wird das Verhältniß, in das der Mensch durch Christus zu Gott gesetzt werden soll, bezeichnet als *υἱοθεσία* Joh. 1, 12. Ephes. 1, 5. Galat. 4, 5, das entsprechende Verhalten, zu dem er erzogen werden soll, als Heiligung, 1. Theß. 4, 7, als Heiligkeit 1. Petr. 1, 15. 16. Ephes. 4, 24, als vollkommene persönliche Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, worin eo ipso die lautere Gotteserkenntniß mit einbegriffen ist 1. Joh. 4, 13. 1. Joh. 4, 16; nach der physischen Seite als Durchgeistung, als Verherrlichung des Leibes, 1. Kor. 15, 45. 49. Aber diese Gemeinschaft der Erlösten mit Gott wird zugleich als gliedliche Gemeinschaft derselben bestimmt 1. Joh. 1, 3. 4, 7, und zwar als eine Gemeinschaft, in welcher alle geschlechtlichen nationalen und äußerlichen Unterschiede in einer höhern Einheit sich aufheben Galat. 3, 28. 29 *πάντες εἷς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, als der Eine Same Abrahams, als Gliedschaft Eines Leibes Röm. 12, 5. Ephes. 1, 23, ja als die Einheit Einer Gottesgemeinde, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, und welche zugleich den Mittelpunkt bilden

soll für die Einigung von Allem was im Himmel und auf Erden ist, für die Wiederherstellung der zerrissenen Weltharmonie Ephes. 1, 10. *). Das Endziel des Erlösungswerkes ist also die vollkommene und allseitige Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Daß nun dieses Ziel zugleich die Urbestimmung derselben sei, bestätigt die Schrift durch die enge Beziehung, in welche sie die Erlösung zur Schöpfung stellt, worüber §. 21. Eine andere Frage ist, ob sich diese Idee auch sofort mit der Schöpfung nach ihrem ganzen Umfang realisirt habe? — darüber §. 23.

Der kirchliche Consensus läßt sich hier nur schwer nachweisen; nicht als ob er fehlte, sondern weil die VV. das Hiehergehörige in einem anderen Zusammenhange und an einem andern Ort entwickeln, nämlich in der Lehre vom Urstande des Menschen (Vgl. 24), die mit der von seiner Idee nicht schlechthin dieselbe ist. Wir müssen uns daher hier auf einige allgemeine Andeutungen beschränken. Es ist im Wesentlichen dasselbe, was wir meinen, wenn die meisten gr. VV. den Logos als das Urbild des Menschen und das Wesen der Erlösung als die Erneuerung zu diesem Bilde brtrachten; wenn Irenäus die Theilnahme am göttlichen Geiste und die dadurch vermittelte Gemeinschaft mit Gott zu dem Begriff des vollkommenen (wahren) Menschen rechnet V. 6, 1. 12, 2, oder wenn Athanasius, indem er die Gottesbildlichkeit des Menschen in die Vernunft setzt, doch damit unmittelbar das Anschauen Gottes und das Leben in Gott verbindet c. g. 2. de inc. 3. 11. Es ist dasselbe, wenn Andere die Ebenbildlichkeit in die Heiligkeit setzen, weil Gott, das Urbild, heilig sei (s. d. St. bei Petavius III, 160), oder

*) Vgl. den schönen Nachweis dieser Einheit aus der Heilsgeschichte bei Hofmann S. 194: „Die Geschichte des Einen Volkes Gottes, in welchem sich die Bestimmung der mit dem Einen Adam beginnenden, mit dem Einen Noah wiederbeginnenden Menschheit erfüllt, hat ihren Ausgangspunkt in der Berufung des Einen Abraham, ihren Zielpunkt in der Erscheinung des Einen Christus“.

wenn Gregor v. Nyssa sagt: „die menschliche Natur ist wie die ausgeprägte Münze, die das Bild des Kaisers und in demselben die Züge seiner kaiserlichen Herrlichkeit darstellt", oder Augustin: „Das psychologische Abbild der Trinität im Menschen sei noch nicht das wahre, sondern erst dann, wenn sein Erinnern, sein Erkennen und Wollen Gott zum Inhalt hat, was durch die Wiedergeburt geschieht, welche die Erneuerung zum Bilde Gottes ist" de Tr. XV. 15 ff.

Auch die protestantische Lehre vom göttlichen Ebenbilde gehört in sofern nicht hieher, als sie sich unmittelbar auf den geschichtlichen Urstand des Menschen bezieht, wohl aber die Lehre von der justitia originalis, welche gleichsam den innern Kreis von jener bildet. Die just. orig. ist die interna et naturalis perfectio hominis, m. a. W. die conformitas cum lege divina; das Gesetz aber ist der Ausdruck des heiligen Willens Gottes über den Menschen, die objective Norm für ihn (Calov Synopsis contr. 200); die Summa des Gesetzes: die völlige heilige Liebe zu Gott. Mithin liegt jener Lehre der Gedanke zu Grunde, daß das normale ethische Verhältniß des Menschen zu Gott zu dem Begriff des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen mitgehöre, und zwar so wesentlich, daß er es nicht verlieren kann, ohne seiner Idee zu widersprechen, ohne seiner göttlichen Urbestimmung zu entfallen. Noch schöner spricht denselben Gedanken Phil. Nikolai aus, wenn er a. a. O. 117 sagt: „Das Ebenbild Gottes in dem Menschen hat zweierlei Gestalt, eine ferne auswendige und eigentlich inwendige: die auswendige ist die Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes, verstehe das Herz, die Seel und die Kraft, welche die drei Personen des göttlichen Wesens abbilden (?); die inwendige Gestalt aber ist die vollkommene Liebe gegen Gott und den Nächsten, dadurch Gott nach seinem rechten Wesen, wie er die Liebe selbst ist, fürgebildet wird. — Das Alles sind einzelne Anklänge an den Inhalt unseres §.

## §. 21.

Mit der Idee des Menschen hat sich uns auch schon die Bedeutung der materiellen Welt ergeben. Denn wenn der Mensch so hoch über sie erhaben ist, zugleich aber an ihr eine Bedingung nicht nur seiner leiblichen Existenz, sondern auch seines geistigen Lebens hat, wenn sich erfahrungsmäßig sein Selbst- und Gottesbewußtsein immer nur unter der Vermittlung des Weltbewußtseins entwickelt: so wird die Welt um seinetwillen vorhanden, Mittel für die Verwirklichung seiner Bestimmung, und mithin als die Voraussetzung seiner schon mitbegriffen sein in dem Gottesgedanken des Menschen. Als solche ist sie auch ein Abbild des dreieinigen Gottes und ein durchsichtiger Spiegel seiner Herrlichkeit, wenn sie gleich selbst kein Auge hat für die Lieblichkeit und Gottesschönheit, in der sie leuchtet; eine thatsächliche Predigt Gottes an den Menschen. Beider Geschick ist daher eng mit einander verflochten, so jedoch, daß das Verhältniß des Menschen zur Welt und dieser zu ihm durch die Stellung des letztern zu Gott bedingt ist.

In der Conception und Ausführung des Weltgedankens manifestirt sich Gott als die absolute Weisheit.

Die Schrift lehrt dieß in sofern, als sie die Schöpfung der materiellen Welt in der des Menschen sich abschließen und diesen durch Gott berufen sein läßt, über jene zu herrschen Genes. 1, 26. 27. 28. Darin liegt implicite, daß sie für ihn vorhanden ist. Dieselbe Wahrheit führt dann weiter aus Ps. 8, welcher nicht von dem Menschen in seiner gegenwärtigen Zuständlichkeit, sondern von seiner bestimmungsmäßigen Stellung zur Welt handelt. — In wie fern diese ein Spiegel der göttlichen Herrlichkeit sei, zeigen die Psalmen 19 und 104.

Auch unsere A. DD. sagen: Sicut factus est homo propter Deum, ita mundus factus est propter hominem, qui est velut quaedam

epitome reliquarum creaturarum, Gerh. L. IX, 230. Daß sich die vestigia trinitatis an der gesammten Kreatur finden, hat man von je geahnet, und die mannigfaltigsten Ansichten (z. B. Athanas. c. Ar. II, 78, Augustin de Gen. ad lit. c. 7. 16 und de Tr. XIII), aber keine dogmatischen Lehrsätze darüber aufgestellt. Mir scheint das Bedeutendste, was Anton Günther, Vorschule I. Beil. 1 andeutet, daß der empirische Raum und die empirische Zeit ein urbildliches Analogon haben in dem zeit- und raumlosen Verhältnisse der geistigen Coexistenz und Posteristenz, an dem intelligibeln Nacheinander und Nebeneinander der drei Personen in der Einen Gottheit. Eben darin, in diesen beiden Existenzformen alles kreatürlichen Daseins, der Zeit und dem Raume, und in den beiden Grundkräften desselben, der Receptivität und Reactivität, welche auf den niedern Stufen des Daseins als Contraction und Expansion, auf den höhern als geistige Spontaneität und Reactivität erscheinen — darin finde ich ein, wenn auch dunkles, Abbild der trinitarischen Verhältnisse. Und dieß ist mir in so fern wichtig, als sich daraus einigermassen erklären läßt, wie Gott selbst ohne sein absolutes Wesen aufzugeben in Raum und Zeit eingehen könne; denn er geht damit in keine ihm schlechthin widersprechende Existenzform ein.

Zusatz. Es ist hier am Ort, die Consequenzen, die sich aus dem Inhalte dieses Abschn. §. 18—21 für die Christologie ergeben, aufzuzeigen. Sie sind diese:

Das Erste ist, daß die kirchliche Unterscheidung von zwei Naturen, einer natura divina und humana, wenn auch der Ausdruck natura keine ganz entsprechende Bezeichnung für das göttliche Wesen sein sollte, doch dem Sinne nach, völlig richtig sei, und daß jede Construction der Person des Gottmenschen von der Voraussetzung dieses Unterschiedes ausgehen müsse, wenn sie nicht dem Pantheismus verfallen will. Es gibt keine solche Einheit, welche schon an sich die Gottheit und Menschheit zu ihren beiden Momenten hätte, und letzteres dann nur aus sich

herausſetzte; es iſt auch nicht, wie Liebner will, eine und dieſelbe Idee, in welcher der ewige Sohn Gottes und die Menſchheit zuſammenbegriffen wäre; von dieſer Vorausſetzung aus kommt man zu dem Satz, daß die Menſchheit „weſenseins“ mit Gott ſei; aber dieſer Satz iſt eben ſo irrig als der andere, daß der Sohn die „ewige Menſchheit“ ſei (S. 130). An ſolchen Ausſagen haftet der Schein des Pantheismus. Liebner ſelbſt verwahrt ſich dagegen. Er will das Verhältniß theiſtiſch gedacht wiſſen. Nur reicht es dazu noch nicht hin, mit ihm die Idee des Menſchen ſo zu beſtimmen, „daß ſich in ihr das, was der Sohn abſoluter und ewiger Weiſe iſt, in eine Vielheit relativer Perſönlichkeiten, darinnen er ſelbſt, der Sohn, als in einem Organismus, das Centrum iſt, zeitlich auseinanderlegt“ S. 153. 282—284. Denn hiernach beſteht der Unterſchied zwiſchen ihr und Gott, dem Sohne, nur in der Form der Exiſtenz, in dem Unterſchiede zwiſchen der Form der Ewigkeit und der Zeitlichkeit, zwiſchen in ſich geſchloſſener Einheit und auseinandergehender Vielheit*); und damit wird offenbar der Unterſchied zwiſchen dem Geſchöpf und dem Schöpfer, zum mindeſten geſagt, nicht genügend gewahrt. Denn dieſer beſteht nicht blos in der Exiſtenzform, ſondern auch im Weſen ſelbſt. Indem Gott die Kreatur ſetzt, ſetzt er nicht ſein Weſen in eine andere Form, ſondern er ſchafft ein anderes Sein, das nicht er ſelbſt iſt. — Es wird alſo wohl dabei bleiben, daß es die göttliche Urbeſtimmung ſei, „was der Sohn abſoluter Weiſe iſt, in den Grenzen der Kreatürlichkeit darzuſtellen, innerhalb der Schranken der Endlichkeit abzubilden“. Zwar iſt darüber J. Lange, Poſitive Dogmatik S. 213, überaus aufgebracht; er meint da, es ſei an der Zeit dergleichen veraltete Beſtimmungen endlich einmal und zwar ſo ſtill als möglich aus der evangeli-

---

*) Vgl. die Recenſion der Liebner'ſchen Chriſtologie von Schöberlein, in Reuters Repertorium. 1850 Sept.

schen Theologie zu entfernen, und aus der seinigen hat er sie allerdings entfernt; aber ich meine, es sei an der Zeit, daß die Dogmatiker wieder anfangen, von der pantheistischen Höhe, auf die sie sich gestellt haben, herabzusteigen und Gott dem Herrn, der uns gemacht hat, die Ehre zu geben. Ohne meinen lauten Protest wenigstens sollen die Bestimmungen „Endlichkeit und Kreatürlichkeit" nicht ausgestrichen werden. Wir werden uns schon daran genügen lassen müssen, daß der Mensch nicht wesenseins mit Gott ist, sondern gottverwandt. Discrimen inter generationem et creationem accurate in ecclesia observandum, Gerh. VI, 4.

Das Zweite, in dem Ersten schon implicite enthalten, ist: daß mit der Idee der Menschheit keineswegs auch schon die eines Gottmenschen, im biblisch-kirchlichen Sinne, gegeben ist; denn der Gottmensch ist der Mensch, welcher Gott ist, der Mensch aber, wir müssen es abermal sagen, ist, auch seiner Idee nach, nicht Gott. Realisirt also Gott die Idee der Menschheit, so setzt er damit nicht den Gottmenschen, sondern er schafft die persönliche Kreatur, um sie durch Mittheilung an sie zu beseligen. Ganz richtig Augustin de gen. ad lit. op. imp. am Ende: Est homo imago Dei — sed haec imago ad imaginem Dei facta non est aequalis et coaeterna illi, cujus imago est, nec esset (aequale) etiamsi nunquam omnino peccasset. — Ob zur bestimmungsmäßigen Vollendung der geschaffenen Menschheit eine Menschwerdung Gottes nothwendig sei oder nicht, wird sich weiter unten ausweisen; hier wenigstens zeigt sich uns noch kein Grund für jene Annahme.

Aber so viel ergibt sich drittens schon hier, daß jede Theorie, welche die Bedeutung des Gottmenschen darin aufgehen läßt, die Realisirung der Idee der Menschheit zu sein, dessen eigenthümliche und specifische Würde gefährdet; denn sie stellt ihn wesentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit allen Individuen derselben Gattung. Und selbst die Auskunft, daß doch

in ihm die Idee in ihrer ganzen Fülle concentrirt sei, während sie sich in allen Andern nur relativ verwirkliche, nur einseitig zur Erscheinung komme — selbst diese Auskunft hebt Christum noch nicht über die Kategorie des Kreatürlichen hinaus; sie macht ihn höchstens zur Blüthe, zur Krone unseres Geschlechtes. Beschränkt sich aber darauf seine Bedeutung, dann ist er nicht mehr unser Herr und Gott. Alles, was wir oben §. 12 u. 13 von dem christlichen Bewußtsein der Erlösung aus über ihn aussagten und als schriftgemäß nachwiesen, fällt dahin. Vortrefflich sagt in dieser Hinsicht Schöberlein a. a. O. S. 249 gegen Liebner: „Nur Er ist der Gottmensch; als Menschensohn ist er uns gleich, unser Haupt, als Gottessohn steht er einzig da". So hat es von je die christliche Kirche gemeint und bekannt.

### 3) Der Rathschluß der Menschwerdung.

### §. 22.

Die dritte Voraussetzung der Christologie ist der Inhalt des ewigen Willens Gottes, der sich in der geschichtlichen Thatsache der Erscheinung und Selbstbezeugung des Sohnes Gottes in der Welt vollzieht. Aufschluß darüber hat uns der christliche Gottesbegriff nicht gegeben; auch aus der Idee der Menschheit haben wir eine Einsicht in den Grund jener Thatsache nicht gewonnen; wir gewinnen sie aber durch Hervorhebung der dritten Bestimmung, die wir über unsere Gemeinschaft mit Gott aufstellten, nämlich daß sie eine wiederhergestellte sei. Dieses Moment ist so wesentlich, daß wir es schon im Bisherigen vielfach andeuten mußten, ja es ist für das erfahrungsmäßige Bewußtsein des Christen das principielle. Denn wer nur wirklich in persönlicher Gemeinschaft mit Gott durch Christus im heil. Geiste steht, der weiß von einer Zeit, da er noch, mit der innersten Neigung seines Herzens von

Gott entfremdet, sich im Gegensatz zu ihm und außerhalb des Bereichs seines Wohlgefallens befand, und weiß von einer göttlichen That, durch die er in dasselbe und damit in die Gemeinschaft mit Gott versetzt wurde. Diese Thatsache ist die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung, als That Gottes am Einzelnen, hat aber selbst wieder ihren Grund an einer historischen Thatsache von universaler Bedeutung; sie ist nur die Application der durch Christi Erlösungsthätigkeit objectiv wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen an die Person des Gläubigen. Diese universale und objective Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, welche die subjective Wiederaufnahme des Individuums in sie wie ermöglicht so bezweckt, also die objective und subjective Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft — das ist der göttliche Wille, der sich in der Sendung Christi vollzieht. Nun ist offenbar Wiederherstellung einerseits Aufhebung eines Gegensatzes, einer Störung des normalen Verhältnisses, andrerseits Restitution eines solchen; wobei wir es hier noch unausgemacht lassen, ob und wiefern dieses Verhältniß schon zuvor als wirkliches geschichtlich bestanden habe, oder nur als blos ideale Bestimmung. Welches aber dieses bestimmungsmäßige Verhältniß der Menschheit zu Gott sei, hat sich uns bereits aus ihrer Idee ergeben (vgl. §. 20). Die geschichtliche Wiederherstellung dieses Verhältnisses durch Christus kann mithin nichts anderes sein, als die Verwirklichung ihrer Urbestimmung, m. a. W. die Aus- und Durchführung des ursprünglichen und ewigen Gotteswillens über die Menschheit gegenüber der eingetretenen Störung und ohnerachtet derselben. Die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, seine Selbstbezeugung in der Welt *) sind das Mittel dazu. Und hiermit hat sich

*) Absichtlich brauchen wir beide Ausdrücke neben einander, weil beide Ein unzertrennliches Ganzes besagen.

uns der Inhalt des ewigen Rathschlusses, der sich in der Menschwerdung Gottes erfüllt, wenigstens im Allgemeinen, ergeben.

Es leuchtet von selbst ein, wie nahe sich dieser Rathschluß mit dem der Menschenschöpfung berührt. Nach menschlicher Ansicht erscheint zwar der erstere als der spätere, sofern er sowohl die vollbrachte Schöpfung als den Eintritt des Abfalls zur Voraussetzung hat, für Gott sind beide gleich ewig und fallen eben deshalb in eins zusammen; ja man könnte das Verhältniß auch umkehren und sagen: wie Gott den Abfall des Geschlechtes, das er schaffen wollte, ewig voraussah, so habe er es auch schon mit Hinsicht auf die von ihm beschlossene Menschwerdung und Erlösung geschaffen. Nur wäre damit für das Verständniß nichts gewonnen, weil dem inneren Verhältniß nach die letztere doch immer durch den Eintritt des Zwiespaltes bedingt ist, welchen Gott weder ursprünglich gewollt noch auch mit der Schöpfung gesetzt, den er aber vorausgesehen hat und auf dem Wege der Erlösung aufheben will. Und so werden wir denn das Verhältniß beider am richtigsten dahin bestimmen: daß der Rathschluß der Menschwerdung Gottes schon miteinbegriffen sei in dem der Schöpfung, nämlich als die durch den Eintritt der (von Gott nicht gewollten aber vorausgesehenen) Sünde modificirte Bestimmtheit des Schöpfungsrathes.

Hiemit ist auch schon ausgesprochen, daß dieser Rathschluß lediglich in der freien, erbarmenden Liebe Gottes seinen Grund habe, in jener Liebe, die auch ein unwürdiges und verlorenes Geschlecht retten, erlösen, zurückführen will, und es kommt für das Verständniß der ganzen Christologie Alles darauf an, daß dieß festgehalten werde.

Etwas näheres über seinen Inhalt und über den Modus seines Vollzugs läßt sich eben deshalb hier noch nicht aussagen,

sondern erst nachdem wir die geschichtlichen Voraussetzungen der Christologie besprochen haben.

Die Schriftmäßigkeit dieser Bestimmungen erhellt zunächst aus einer Doppelreihe von Aussagen des Erlösers über den Zweck seiner Erscheinung in der Welt: einmal nämlich aus den §. 20 angeführten, wo er ihn als Herstellung vollkommener Gottesgemeinschaft bezeichnet, sodann aus denen, in welchen er sagt: Ich bin gekommen *ἵνα σώσω τὸν κόσμον, σῶσαι τὸ ἀπολωλός, διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν ἐμαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Mtth. 20, 28. 18, 11. Luc. 9, 56. 19, 10. Joh. 3, 15. 16. 17. Joh. 10, 11. 17. Joh. 12, 47; vgl. Offb. 21, 5: *ἰδοὺ, καινὰ πάντα ποιῶ.* Eben so übereinstimmend bezeichnen ihn die Apostel; vgl. mit den S. 185 angef. St. die constante Angabe: *εἰς ἀπολύτρωσιν, εἰς καταλλαγὴν τοῦ κόσμου* Röm. 8, 3. Galat. 4, 4. 5. 1. Tim. 1, 15. Tit. 2, 14. 2. Kor. 5, 19. 1. Joh. 3, 8 — lauter klare, lehrhafte Stellen. Das Motiv aber, aus welchem der Vater den Sohn gesendet hat, ist die rettende Liebe zur Welt, die erbarmende Gnade gegen die Sünder: Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9. 10. Röm. 8, 32; in diesem Gnadenwillen hat die Erscheinung des Sohnes in der Zeit ihren vorzeitlichen Grund Galat. 1, 4. 5 insbes. Ephes. 1, 5—10. 2. Tim. 1, 9. 10, und zwar, setzen wir hinzu, ihren alleinigen Grund. Die ganze Schrift des neuen Bundes weiß von keinem andern; die ganze Weissagung des alten Bundes von Genes. 3, 15 bis Ezech. 34 und Maleachi 3 und 4 verheißt seine Zukunft zur Rettung und Wiederbringung des Verlorenen; nirgends auch nur eine Spur, daß sie auch ohne Dazwischenkunft der Sünde erfolgt wäre. Die wenigen Stellen, die man für das Gegentheil beizubringen pflegt: Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10. 2, 10, sodann Kol. 1, 15—19. Ephes. 1, 10 beweisen das nicht. Denn die beiden ersten, von

Martensen S. 169 hiefür angeführten, gehören offenbar gar nicht hieher; Kol. 1, 15 ff. aber sagt nur, daß dasselbe Subject, in welchem wir die Erlösung haben, es sei, durch welches und zu welchem Alles geschaffen worden ist, und in welchem Alles seinen Bestand hat. Daraus, daß dieses Subject hier Christus heißt, folgt weder (wie jene Ansicht annimmt), daß der Apostel Christum auch schon vor seiner geschichtlichen Erscheinung als Menschen gedacht habe — ein Gedanke, der den ganzen Consensus der Schrift wider sich hat, die den ewigen Sohn erst in der Zeit Mensch werden läßt *), noch folgt daraus irgend etwas für eine Menschwerdung abgesehen von der Sünde. Vielmehr zeigt v. 20 klar, daß Christi Tod das Mittel gewesen sei zur Wiederherstellung der Weltharmonie, setzt also voraus, daß diese das Ursprüngliche, durch die Schöpfung schon Begründete, gewesen sei; und darin liegt implicite, daß die in die Mitte fallende Menschwerdung eben jene Wiederherstellung zum Zweck gehabt habe. Auch Ephes. 1, 10 enthält nur eine Aussage über dieselbe Thatsache, welche Kol. 1, 20 berichtet, nicht über etwas, was ohne Dazwischenkunft der Sünde erfolgt wäre; und so findet sich auch nicht Ein Zeugniß der Schrift für jene Ansicht.

Dagegen bestätigt allerdings die St. Kol. 1, 15 ff. den von uns behaupteten Zusammenhang zwischen dem Rathschluß der Erlösung und dem der Schöpfung, sofern sie die Identität des Erlösers und Schöpfers bezeugt (vgl. v. 14 mit v. 15) und das Ziel der Erlösung dem der Schöpfung gleichsetzt. „Wie

*) Meyer zu v. 15: „Die Stelle bezieht sich auf die ganze Person (Christus nach seinem gegenwärtigen Sein), welche im Zustande ihres jetzigen himmlischen Seins fortwährend ist, was ihr göttliches Wesen, an und für sich betrachtet, vor der Menschwerdung war, Phil. 2, 6“.

durch ihn (als den vorzeitlichen) und zu ihm Alles geschaffen worden ist, so soll auch durch ihn (den Menschgewordenen) Alles zu ihm versöhnt werden" v. 20. Denselben Gedanken deuten Stellen wie 1. Pet. 1, 18. 19. Ephes. 1, 4. 5. Röm. 16, 25 an, welche die Sendung des Sohnes zur Erlösung auf einen *πρὸ καταβολῆς κόσμου* gefaßten, göttlichen Rathschluß zurückführen, und noch bestimmter Hebr. 1, 2. 3, wo sich die Worte *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* nicht auf Christi geschichtliche Erhöhung beziehen (davon erst v. 3 am Schluß), sondern auf die schon vor der Weltschöpfung, ja vor aller Zeit n dem ewigen Rathschluß Gottes getroffene Bestimmung, also auf Christus, als den vorweltlichen Logos. Zwar ist damit zunächst nur die gleiche Ewigkeit des Schöpfungs- und Erlösungsgedankens ausgesprochen, nehmen wir aber das obige Ergebniß hinzu, daß die Erlösung durch Christus einerseits die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zwiespaltes, andrerseits die Vollendung der der Sünde anheimgefallenen Menschheit zum Endzweck hat (S. 185): so ergibt sich, daß der Rathschluß der Erlösung in dem der Weltschöpfung schon mitenthalten sein müsse. Immer aber hat, der inneren ratio nach, der erstere den letzteren zur Voraussetzung, gleichwie jener den von Gott vorausgesehenen Eintritt der Sünde *).

Dieß ist auch die einstimmige Lehre der Kirche, wie sie schon das Symb. Nicaenum ausspricht: *Πιστεύομεν εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν .... τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκοποιηθέντα.*

---

*) Zum vollständigen Beweis für unsern §. gehört noch der Nachweis, daß die Menschheit mit der Schöpfung noch nicht sofort das Ziel ihrer Bestimmung erreicht hatte, sondern es erst auf dem Wege einer Entwicklung erreichen sollte, was aber erst §. 24 u. 25 nachgewiesen werden kann.

Alle Versuche der Väter, diese wunderbare Thatsache zu erklären, wie mannichfaltig sie auch geartet sind, lassen sie durch den Eintritt der Sünde bedingt sein, setzen ihren Grund in die rettende Liebe Gottes zu dem abgefallenen Geschlecht, ihren Zweck in die Wiederherstellung des durch den Fall verlorengegangenen, in die Ueberwindung des Satans, in die Aufhebung des Todes, in die Wiedervereinigung mit Gott, in die Mittheilung eines neuen Lebens, des Lebens der Ewigkeit. Und dabei erklären sie zum Theil ausdrücklich: quod filius homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam praebuisset. Selbst Irenäus, (der doch sonst anders lehrt) sagt einmal: Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset, V. 14, 1 u. 3. Vgl. Origenes Hom. XXIV in Num. Si non fuisset peccatum, non necesse fuisset Filium Dei agnum fieri... sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum. Namentlich spricht es Athanasius wiederholt aus: „Der Herr, welcher keinen (äußern) Grund dafür hat, daß er Logos ist, gibt den Grund für seine Menschwerdung an: *προηγεῖται τοῦ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον ἡ τῶν ἀνθρώπων χρεία, ἧς ἄνευ οὐκ ἂν ἐδύσατο σάρκα.* Und welches war dieses Bedürfniß, um dessen willen er Mensch wurde? Die Antwort liegt in Joh. 6, 38: Ich bin vom Himmel gekommen, u. s. w. Joh. 12, 46. 1. Joh. 3, 5. Nicht also um sein selbst willen, sondern um unseres Heiles willen, um dem Tode seine Macht zu nehmen, die Sünde zu verdammen" u. s. w. c. Ar. II, 54. 55. Vgl. 56: *τὸ δὲ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον οὐκ ἂν ἐγένετο, εἰ μὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ χρεία γένονεν αἰτία* *).

Mit demselben Nachdruck heben sie auch die Identität des Weltschöpfers und Erlösers und den innern Zusammenhang der

*) Eine ganze Reihe ähnlicher Stellen aus Gregor v. Nz. u. Cyrill v. Alex. hat Petavius T. V. de incarn. L. II. c. 17.

Schöpfung und Erlösung in dem göttlichen Rathschluß hervor. Besonders schön thut dieß Athanasius de incar. 6 u. 7: „Der von Gott abgefallene Mensch konnte sich selbst nicht wieder des wahren Seins theilhaftig machen; zu seiner Wiederherstellung bedurfte es dessen, der im Anfang Alles geschaffen hat, des Logos Gottes. Ihm kam es zu, das zum Nichtsein sich Hinneigende wieder zum Sein zu führen, unsere Schuld auf sich zu nehmen, den Fluch des Gesetzes aufzuheben, und des Vaters Angesicht uns wieder zuzuwenden. Er, der Logos des Vaters, der über Alle ist, konnte Alle umschaffen, für Alle leiden und uns beim Vater vertreten"; vgl. c. 13. 14. „Die Restitution konnte nur dadurch geschehen, daß das Urbild selbst, nach welchem der Mensch anfänglich geschaffen worden, sichtbar erschien". Auf den Nachweis dieses Zusammenhangs ist es mit der ganzen Deduction des großen Kirchenlehrers abgesehen. Doch dieß nur als Beispiel. Aehnliches findet sich überall bei den griechischen Vätern *).

---

*) Daraus folgt jedoch keineswegs, was Dorner, namentlich auch in Beziehung auf Athanasius sagt: „Wer in der Menschwerdung die Vollendung der Menschheit, oder ein Größeres mit Christus gegeben sah, als in Adam verloren war, der hatte die Nothwendigkeit der Menschwerdung schon in der ewigen Idee der Welt, wenigstens den Prämissen nach, anerkannt" (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Ausg. 135. 2. Ausg. 1073); denn immer läßt Athanasius die Menschwerdung durch die dazwischen liegende Sünde bedingt sein, wie nicht nur die oben angef. Stellen zeigen, sondern selbst contr. Apoll. l. 7, worauf sich Dorner beruft. Das Verhältniß des Logos zur Menschheit als deren Urbild involvirt noch lange nicht die Nothwendigkeit einer Menschwerdung zur Vollendung der letztern; die Vollendung wäre nach Athan. durch die allgemeine mit der Schöpfung begründete Immanenz des Logos in ihr erfolgt. Allein es be-

Denselben Gedanken begegnen wir häufig bei Augustin: Christus factus est ex semine David, ut esset Jesus, i. e. Salvator, qui jam erat creator, aber auch er bemerkt ausdrücklich zu Luc. 19, 10: Si homo non peccasset, filius hominis non venisset, und zu 1. Tim. 1, 15: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinae causa. Ganz im Sinne von Athanasius sprechen sich auch die meisten Scholastiker aus, wenn sie die Frage, warum weder der Vater, noch der heil. Geist Mensch geworden sei, dahin beantworten: Imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, scilicet cum homine, unde decuit ut imaginem assumeret. Namentlich drückt sich Thomas in einer Weise aus, die sich mit dem Inhalt unseres §. fast wörtlich berührt: „Der Sohn als das Verbum Dei hat ein inniges Verhältniß zu der ganzen Kreatur und zur Menschheit insbesondere. Denn das Wort des Künstlers, d. i. seine Idee (conceptus ejus), ist das Urbild für das was der Künstler schafft; daher ist das Wort Gottes, welches sein ewiger Gedanke ist, das Urbild für die ganze Kreatur. Und wie daher durch die Theilnahme an diesem Urbilde (similitudo exemplaris) die Kreaturen nach ihren Ordnungen geschaffen sind, aber in veränderlicher Weise, so ist durch die nicht blos theilweise, sondern persönliche Einigung des Wortes mit der Kreatur die ordnungs-

---

gegnet dem gelehrten Verfasser der Christologie mehrmals, daß er seinen eigenen Lieblingsgedanken auch solchen Vätern leiht, die ihn nicht theilen. Ebensowenig vermag ich in der Behauptung desselben Gelehrten: „Sonach (nach Athan. und and. VV.) ist die ἕνωσις φυσική (in Christo) diejenige Einigung, die das Wesen oder der Begriff beider, der Menschheit und der Gottheit, verlangt, in welcher beide ihren **Begriff erst erreichen**", die wirkliche Meinung der Kirchenlehrer anzuerkennen. —

mäßige Wiederherstellung derselben zu einer ewigen, unbeweglichen Vollkommenheit angemessen gewesen". Summa th. P. III. Qu. 3. art. 8 *). Aber derselbe Thomas verneint die Frage, ob der Sohn auch ohne Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre, nicht blos, „weil die Schrift überall den Grund der Menschwerdung von der Sünde hernehme", sondern auch aus dem Grunde, weil es zur Vollendung des Universums einer solchen That nicht bedürfe, welche überdieß über die Grenzen der kreatürlichen Vollkommenheit hinausgehe: ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona, a. a. O. Qu. I. art. 3. Ebendaselbst weist Thomas auch den Gegengrund, „daß die Menschheit in Christo mehr gewonnen, als in Adam verloren habe", mit der Bemerkung ab: Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum, Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. So bleibt er bei dem Satze: peccato non existente incarnatio non fuisset. Er ist in seiner Schule herrschende Lehre geblieben. Bonaventura theilt ihn mit dem Zusatz: Videtur primus modus — der von ihm abgelehnte — magis consonare judicio rationis, secundus tamen plus consonat pietati fidei.

Dasselbe lehren unsere a. DD. Sie sagen, daß in dem Rathschluß der Menschenschöpfung auch schon die künftige Erlösung vorgesehen sei: Plane ibi omnis nostra causa in medio posita, mors vel perditio, quae futura erat, illic perspecta et in totum consilium habitum, ut unaquaeque persona suam operis partem susciperet: ut scilicet tunc quidem Pater conderet, postea in plenitudine temporis Filius perditum redimeret, Spiritus s. remissionem peccatorum perficeret, Gerhard. L. IX, 238. Sie be-

---

*) Dorner a. a. O. (1. Ausg.) S. 133.

trachten beide decreta als gleich ewige, ebendas. 145, ja sie besprechen zuweilen den ewigen Gnadenwillen Gottes in Christo vor dem Rathschluß der Schöpfung, wie z. B. J. Walch; immer aber beziehen sie erstere auf die ohne Gottes Willen eingetretene und von ihm vorausgesehene Corruption des Geschlechtes. Der Zweck der Menschwerdung ist ihnen die redemtio, die reparatio generis humani, die medela lapsui hominum adferenda, ut restituerentur amissa per lapsum bona. So mit Gerhard sämmtliche protestantische Dogmatiker unter der entschiedenen Verwahrung: Filius Dei non venisset nec humanam naturam assumsisset, si homo in statu integritatis perstitisset ac in peccatum prolapsus non fuisset (Quenst. II, 156) *).

Dagegen sind die Stimmen, die eine Nothwendigkeit der Menschwerdung, abgesehen von der Sünde, behaupten, zu zählen. Aber selbst diese, wie unter den VV. Irenäus und vielleicht Tertullian, im Mittelalter Rupprecht von Deutz **), Alexander v. Hales, Duns Scotus, und mehrere Scotisten, Joh. Wessel, später Andr. Osiander, Mich. Servede, F. Socinus, neuerdings Dorner, Liebner, Martensen, Lange ***) — selbst

*) Dorner zählt zwar S. 138 Melanchthon zu den Vertretern der entgegengesetzten Ansicht; ich finde jedoch keine dahin zielende Aeußerung bei ihm.

**) Vgl. Deutsche Zeitschrift für chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1850. N. 40. Dorner a. a. O. 133 ff.

***) Der gelehrte reformirte Dogmatiker Alex. Schweizer 2, 121 gibt dieß auch als die Lehre der reform. Theologie an. Indessen sprechen die von ihm angef. St. aus Zwingli, Calvin, Wendelin, Nyssenus dagegen und die aus Maresius nicht dafür. Auch Ebrard christl. Dogm. 1, 346 sagt, daß die a. ref. DD. zwar selten auf diese Frage eingegangen seien, wo aber, da hätten sie dieselbe meist richtig (d. h. im Sinne Ebrards von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung abgesehen von der Sünde) beantwor-

diese geben doch zu, daß die geschichtliche Erscheinung und Selbstbezeugung des Gottmenschen, insbesondere sein Leiden und Sterben durch die Sünde bedingt sei; und in sofern widersprechen auch sie unserem Satze nicht. Abstrahirt man aber von dieser heilsgeschichtlichen Wirklichkeit, so muß man nothwendig auch von der Zeit und Art seiner Erscheinung, von der Eigenthümlichkeit seiner Lebensgestalt und Lebensthätigkeit, ja selbst von der ganzen Entwicklungsgeschichte seiner Menschheit absehen, denn das Alles ist offenbar theils durch die erlösende Thätigkeit Christi bedingt, theils darauf hin abgesehen (Galat. 4, 4) — und was bleibt uns dann noch übrig, als eine blose leere Abstraktion, als ein Gedanke, der uns nicht nur nichts hilft zur Erklärung der geschichtlichen, von der Schrift bezeugten Thatsache der Menschwerdung, sondern ihre Bedeutung nur verdunkelt. Denn erfolgt sie im letzten Grunde nicht um der Sünde willen, sondern, wie die Vertreter jener Ansicht lehren, kraft einer innern Nothwendigkeit in Gott, dann ist sie auch nicht mehr die That der unendlichen, freien Erbarmung und Herablassung zu unserm Elend, die wir in ihr bewundernd anbeten, sondern das Moment der Liebe, das sie an sich hat, beschränkt sich auf den modus der Menschwerdung; es geschieht um unsertwillen nur auf eine andere Weise, was auch außerdem hätte eintreten müssen. Und welches ist denn jener innere Grund? Nach Rupprecht von Deutz*) und nach Duns Scotus ist es vornehmlich die Herrlichkeit und Seligkeit des Menschen Jesus, die Verwirklichung des vollkommensten Wesens, das seiner Dignität nach alle andern Geschöpfe unendlich übertrifft, nach Joh. Wessel ist der Zweck der Menschwerdung die

---

tet. Indessen führt auch er nur den einzigen Bucan als Gewährsmann auf.

*) Dem ersten, der diese Ansicht bestimmt ausspricht.

Darstellung dieses vollkommenen Wesens, in dem Göttliches und Menschliches vereinigt ist, an und für sich; also doch im letzten Grunde die Manifestation, die Selbstdarstellung des Logos in der menschlichen Natur, wie denn Wessel selbst sagt: „Das Wort ist nicht um des Fleisches willen Mensch geworden, sondern um sein selbst willen" und von dem Fleischgewordenen: „Er lebte mehr Gott und sich im Verhältniß zu Gott, als der Rettung unser Aller" *). Wie sehr schwächt diese Ansicht die praktische Bedeutung des tiefsten Mysteriums der Gnade ab und wie unabweislich führt sie auf den Gedanken zurück, daß es zum Wesen Gottes gehöre, Mensch zu werden, — ein Gedanke, der das innerste Wesen des Christenthums zerstört. Dagegen will das Bedenken der Scotisten, daß außerdem die vollkommenste Offenbarung Gottes, daß Christus ein rein Zufälliges sei, ein bonum occasionatum, wenig bedeuten. Es beruht auf dem Gegensatz von Zufälligkeit oder Willkür zur Nothwendigkeit, der hieher keine Anwendung leidet. Denn auch die freieste That der Liebe ist deshalb, weil sie keine innere Nothwendigkeit für Gott hat, noch lange nicht Zufall. Sonst müßte es auch Zufall sein, daß sich Gott überhaupt liebend offenbart; das Wesen der Liebe aber ist Freiheit; läugnet man das, dann hebt man sie selbst auf **). Es wird also dabei bleiben, daß die Erlösung, im Sinne unsers §. gefaßt, der Zweck der Menschwerdung des Sohnes ist. Jul. Müller a. a. O.: „Die Menschwerdung gehört nicht zu den idealen Zweckbegriffen, sondern zu den Vermittlungen des Weltzwecks, gegenüber der Sünde". Ich setze hinzu: Sofern sie Inhalt eines ewigen Rathschlusses ist, ist sie allerdings für Gott ein ewiges Faktum, und kann man von einer idealen Präexistenz des Gottmenschen im göttlichen Be-

---

*) Bei Ullmann: die Reformatoren vor der Reformation, 489.

**) Die weiteren Gründe, auf welche diese Lehre sich stützt, bei §. 26.

wußtsein reden. Genau genommen würde man jedoch richtiger sagen: Es ist der außerzeitliche Wille des ewigen Gottes, daß der Sohn in der Mitte der Zeiten erscheine *).

---

*) Auch Delitzsch Comment. zur Genes. Vorrede XIII stimmt mir bei: „Diese Ansicht, welche Thomasius u. Hofmann erst neuerdings bekämpft haben, ist weder exegetisch noch irgendwie zu rechtfertigen. Es ist zwar wahr, daß das Ziel, welches durch die Erlösung erreicht wird, kein anderes ist als das, worauf schon die Schöpfung angelegt war. Es ist aber nur deshalb wahr, weil Gottes Bewußtsein alles zeitliche Nacheinander in ewiger Gegenwärtigkeit umfaßt. Er hat die Schöpfung der Welt nicht gedacht ohne in Voraussicht der Sünde ihre Erlösung mitzudenken. Die Erlösung ist nichts desto weniger eine freie That seiner Liebe. Wäre der Mensch, in welchem die Schöpfung sich abschloß, nicht einer widergöttlichen Entwicklung anheimgefallen, so hätte Gottes Sohn so gewiß nicht Mensch zu werden gebraucht, als Gottes Werk sofern es sich selbst gleich bleibt, keiner Nachbesserung und ein Gesunder, um gedeihlich fortzuleben, keiner Radikalkur bedarf. Es lagen in dem Menschen alle Potenzen entwicklungsmäßiger Selbstvollendung. Wären diese Potenzen nicht durch die Sünde zerrüttet worden, so hätte die Idee des Menschen, die ja nicht in Gottwerdung des Menschen bestand, sich ohne Menschwerdung Gottes verwirklicht“.

## II.

# Die geschichtlichen Voraussetzungen.

## §. 23.

In dem Satz, daß der göttliche Wille, der sich in der Erscheinung Christi erfüllt, die Erlösung der Menschheit bezwecke, ist schon ausgesprochen, daß er sich auf geschichtliche Verhältnisse beziehe. Nicht bestimmt jener Rathschluß im voraus mit unabänderlicher Nothwendigkeit die Entwicklung unseres Geschlechtes, er hat vielmehr die freie Selbstbestimmung des Menschen und den Mißbrauch derselben, er hat den wirklichen Eintritt der Sünde zur Voraussetzung; denn er ist mit Hinsicht auf sie gefaßt. Es gilt daher jetzt, diese geschichtlichen Voraussetzungen in's Auge zu fassen, um die Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf sie und dadurch ihn selbst näher zu erkennen. Dabei fragt es sich zunächst um das ursprüngliche Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, sodann um die Sünde und deren Folgen, endlich um das Verhalten Gottes zu dem sündigen Geschlechte.

Das ursprüngliche Verhältniß ist das von Gott selbst durch die Schöpfung des Menschen gesetzte, und da der Mensch die materielle Welt, als die Naturbasis seiner Existenz, zur Voraussetzung hat (§. 21) so wäre hier vor Allem von der Thatsache der Weltschöpfung zu handeln. Sie hat jedoch für uns nur in sofern Bedeutung, als sie auf den Menschen abzielt, weshalb wir uns auf wenige Aussagen beschränken können. Und diese ergeben sich aus dem Obigen von selbst.

Wir haben (§. 7) ausgesagt, daß Gott die Causalität, und zwar die freie und alleinige Causalität der Welt, die Welt aber nicht wesenseins mit Gott ist. Darin liegt

implicite die doppelte Bestimmung, einmal, daß die Schöpfung, d. h. die Verwirklichung der ewigen Idee der Welt (§. 20. 21), eine That der göttlichen Freiheit, näher, weil die göttliche Liebe das Prinzip der gesammten Thätigkeit Gottes nach Außen ist, eine That nicht der Nothwendigkeit, sondern der freien Liebe Gottes ist, sodann, daß diese Welt weder einen vor ihr schon irgendwie vorhandenen Stoff zur Voraussetzung, noch das Wesen Gottes zum Substrate, sondern daß sie eben an jenem göttlichen Willen den *alleinigen* Grund ihres Anfangs habe. Und damit ist genau dasselbe ausgesagt, was die kirchliche Bestimmung: creatio ex nihilo meint. Wir haben ferner gesehen, daß die gesammte göttliche heilsgeschichtliche Thätigkeit vom Vater durch den Sohn im heil. Geiste sich vollziehe, darin aber ein immanentes trinitarisches Verhältniß sich aktualisire; deshalb werden wir davon auch auf die Schöpfung Anwendung machen, und mithin sagen dürfen, daß die Welt *vom* Vater *durch* den Sohn ins Dasein gesetzt und vermöge der Immanenz des Geistes *in* ihr zum organischen Ganzen ausgewirkt und ausgestaltet worden sei.

Dieses selbe Verhältniß bethätigt sich dann auch in der *Erhaltung* derselben. Denn auch da ist es der Vater, von dem der Fortbestand des Geschaffenen im letzten Grunde ausgeht, der Sohn, durch den sich der Wille des Vaters an der Welt verwirklicht, der heil. Geist, der ihr, und insbesondere dem Reiche der persönlichen Kreatur innewirkend, das Band ihrer Einheit mit dem Vater ist. Man kann dieses Verhältniß des Dreieinigen zu ihr als das der Transcendenz und Immanenz bezeichnen. Obwohl über die durch die Schöpfung gesetzten zeiträumlichen Schranken erhaben, als Herr der Welt, geht er doch mit seiner Wirksamkeit in sie ein und durchwaltet sie mit den Kräften seines Lebens. Und hiermit haben sich uns die Eigenschaften der Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit ergeben. Denn die *Allgegenwart* drückt aus, daß

Gott dem von ihm geschaffenen Raum, ohne von demselben beschlossen oder umschlossen zu sein, in jedem Momente gegenwärtig ist, daher wir eben sowohl sagen können, daß Gott in Allem und durch Alles sei, als daß Alles in Ihm lebe und sei. Diese Immanenz Gottes in seiner Welt ist zugleich stetige Einwirkung auf sie (omnipraesentia operativa) zur Durchsetzung seines Willens an ihr; der wirksame Wille Gottes aber hat die absolute Macht als wesentliche Bestimmtheit an sich. Die **Allmacht** ist daher die Bethätigung der absoluten Macht an der Totalität der Welt, keineswegs aber eine Steigerung, sondern eher eine Beschränkung derselben. Denn Gott hebt durch seine Einwirkung auf die Welt die ihr durch die Schöpfung verliehene relative Selbstständigkeit und das ihr eingeborene Naturgesetz so wenig auf, daß er vielmehr beides, ihre kreatürliche Bedingtheit und ihre kreatürliche Gesetzmäßigkeit und Freiheit, erhält, bewahrt und mittelst ihrer den Fortbestand des Ganzen und Einzelnen bewirkt (potentia ordinata); nur daß er an diese, von ihm selbst gesetzten Naturordnungen, nicht als an eine hemmende Schranke gebunden ist. Er kann sie wandeln oder aufheben, nachdem er will. — Wie also Gott als der Allmächtige der Welt wirksam gegenwärtig ist, so ist sie hinwiederum ihm gegenwärtig und spiegelt sich in seinem Bewußtsein rein und vollständig ab. Dieß ist die **Allwissenheit**, vermöge deren Gott die Totalität des endlichen Seins sowohl nach seiner äußeren Erscheinung als nach seinem innersten Lebensgrund durchschaut, — also ein durchschauendes Wissen, das aber nicht als ein causatives, mit dem Wollen identisches (§. 10), sondern als ein intuitives Wissen zu denken ist, und eben so wenig als ein successives, wodurch Gott in das Nacheinander der Zeit verflochten würde, obwohl er auch das Zeitliche als Zeitliches weiß.

In diesen **relativen** Eigenschaften vollzieht sich in und an der Welt die Immanenz Gottes, welche jedoch seiner

Außer= und Ueberweltlichkeit keineswegs aufhebt, sie vielmehr zur unveräußerlichen Rückseite hat. Denn eben dadurch ist er der Welt wahrhaft immanent, daß er sich nicht an sie entäußert, sondern, indem er sie mit seiner Wirksamkeit durchdringt, doch in und bei sich selber bleibt; und eben dadurch steht er wahrhaft über ihr, als ihr Herr, daß er sie nicht blos außer sich hat, sondern sie durchwaltend in jedem Momente ihres Daseins trägt und bestimmt, wodurch er eben ihrer völlig mächtig ist.

Dieß Alles, was wir hier über Schöpfung und Erhaltung aussagen, hat nur den Zweck, der Frage, um die es sich zunächst handelt, nach dem Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es durch die Schöpfung begründet ist, zur Basis zu dienen. Mit ihm haben wir es im Folgenden zu thun.

Wie wir im Obigen nur die Resultate früherer Ergebnisse zusammengefaßt haben, so genügt auch für den Schriftbeweis eine ergänzende Rückbeziehung.

Ueber die Schöpfung vgl. die Stellen S. 13 u. 16, wo auch der kirchliche Consensus nachgewiesen ist. Die nähere Bestimmung, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei: Deus universa de nihilo creavit sagt mit der regula fidei die ganze alte Kirche, vgl. Augustin Conf. XII, 7: Fecisti coelum et terram, non de te; nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi; et nullo modo justum esset, ut aequale tibi esset quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea ... et ideo de nihilo fecisti coelum et terram — diese Bestimmung zur Abwehr dualistischer, emanationistischer und pantheistischer Irrthümer aufgestellt, findet ihre biblische Begründung in den St. Genes. 1, 3 ff. Ps. 33, 6. 9. Offenb. 4, 11 (vgl. S. 131), insbes. Röm. 4, 17 und Hebr. 11, 3, sofern hier das ῥῆμα τοῦ θεοῦ als der alleinige und ausschließliche Realgrund alles Gewordenen genannt wird. Nicht aus dem, was in die Erscheinung tritt, sagt der Apostel, ist das ganze Reich der

sichtbaren Welt entstanden, sondern ῥήματι θεοῦ ist es zu Stande gekommen, und gerade in diesem Gegensatz liegt implicite die creatio ex nihilo; eben deshalb ist sie aber auch ein Artikel des Glaubens, eine Thatsache für die es weiter keine Erklärung gibt*). — Das Verhältniß der weltschöpferischen Thätigkeit des Sohnes zu der des Vaters deutet das „durch" Joh. 1. 3. Kol. 1, 15—17. Hebr. 1, 2. 3 (δι' οὗ [ὁ θεὸς] ἐποίησε τοὺς αἰῶνας) an; das des Geistes Genes. 1, 2. Ps. 33, 6. — Den Zweck der Weltschöpfung bezeichnet am richtigsten nach Joh. Dam. II, 2. Calov Syst. IV, 896: Causa impulsiva creationis est immensa Dei bonitas, ex qua D. sese ut summum bonum communicare voluit et liberrime communicavit, mit dem Zusatz: nulla necessitate coactus, nulla indigentia permotus, sed sola bonitate et liberrima voluntate. Die seit Anselm gewöhnliche Zweckangabe gloria Dei est finis ultimus creationis scheint mir die Consequenz mit dem Grunde zu verwechseln. Denn allerdings ist die Schöpfung Verherrlichung Gottes, weil kreatürliches Abbild seiner δόξα, aber was ihn bewegt sie zu schaffen, ist nicht diese Verherrlichung seiner selbst, deren er nicht bedarf, sondern allein die Liebe**).

---

*) Der Ausdruck ἐξ οὐκ ὄντων findet sich bekanntlich nur 2. Makk. 7, 28.

*) Vgl. den Consensus der VV.: ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, Athanasius. Omnis actio ad creaturam a Deo perveniens a Patre perficitur, per Filium progreditur et in Spiritu sancto perficitur, Augustin.

**) Sehr gut Günther, Vorschule 143: „Dadurch daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne entzünden, gewinnt diese so wenig an eigenem ursprünglichem Lichtglanz, als sie davon verliert, wenn sie entweder als Kometen ihr Centrum ewig suchen, ohne es zu finden, oder, es in sich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz, denn aller Sternen Licht erlischt, wenn und wo sie unter sie hintritt.

Ueber die Welterhaltung vgl. mit S. 139, Ps. 104. Ps. 145, 15. 16. Ps. 147, 7—18. Matth. 6, 25—32. 10, 29—30. Ap. Gesch. 17, 25: *διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα*, Matth. 5, 45. Ap. Gesch. 14, 17: Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten, Hebr. 1, 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. — Dasselbe Wort der Allmacht, das die Welt ins Dasein gerufen hat, trägt sie auch immerzu. Nach allen diesen St. erscheint die Erhaltung als unmittelbare Thätigkeit Gottes. Dennoch kann ich die Erklärung unserer a. DD., welche die Erhaltung als creatio continuata bezeichnen, für keine glückliche halten, weil sie die durch Genes. 2. (Hebr. 4, 3. 4) gesetzte Grenze aufhebt*) und, consequent verfolgt, die Realität des Naturzusammenhanges, und den ganzen Entwicklungsprozeß des Naturlebens in einen blosen Schein zu verwandeln droht. Denn setzt Gott in jedem Moment schöpferisch, also unmittelbar, das Daseiende, so gibt es eine Entwicklung desselben aus sich selbst nicht; was uns so erscheint, ist eben nur ein Schein. Vielmehr hat Gott dem Gewordenen eine relative Selbstständigkeit verliehen, indem er ihm ein Gesetz, vermöge dessen es sich selbst immer aufs neue reproduciren konnte und sollte, eingepflanzt. Die Schrift bestätigt das ausdrücklich Genes. 1, 12. 22 ff., insb. Genes. 8, 22. Dieses Gesetz, welches auf der Wechselwirkung der Naturkräfte auf einander beruht, hebt daher Gott, der es gesetzt hat, nicht wieder auf, sondern er wahrt es und erhält damit dem Naturleben seine relative Selbstständigkeit. Ist dieß richtig, dann fällt die conservatio nicht unter den Begriff der creatio, sondern ist eine andersartige Wirksamkeit Gottes**). Nur geschieht dadurch der Abhängigkeit des ganzen Naturlebens von Gott, die allerdings

---

*) Vgl. S. 181.

**) Gute Bemerkungen darüber bei Hahn 147. 153.

ein Postulat desselben Glaubens ist, kein Eintrag; denn nicht nur hat Gott dadurch, daß er den Naturzusammenhang trägt, fortwährend alles Einzelne in seiner Hand, sondern er kann auch, wo es seine Liebe und Weisheit will, unmittelbar in ihn eingreifen und auf wunderbare Weise die Kreatur in den Dienst seiner Rathschlüsse nehmen, z. B. 1. Kön. Als Regel gilt daher der Augustinische Satz: Implet Deus coelum et terram praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ea proprios exercere et agere motus sinat.

Was wir Transcendenz und Immanenz Gottes nennen, drückt die Schrift 5. M. 4, 39 in dem Doppelsatze aus: „Jehova ist Gott oben im Himmel und unten auf Erden", oder: „der Himmel ist sein Stuhl, die Erde seine Fußbank" Ps. 103, 19. Jes. 66, 1 vgl. 1. Kön. 8, 27 mit 2. Chron. 6, 18: „Er erfüllt Himmel und Erde" und „aller Himmel Himmel vermögen ihn nicht zu fassen". Die Ueberweltlichkeit Gottes wird hervorgehoben, wenn er der Herr schlechthin, oder der über Alles Macht hat, oder der operator temporum heißt 1. Tim. 1, 17 ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1. Tim. 6, 15. 16: ὁ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, oder wenn gesagt wird, daß er in und über dem Wechsel der Dinge und Zeiten unwandelbar bleibt, der er ist Ps. 102, 13. Hebr. 1, 11; die Inweltlichkeit Gottes liegt in den vorhin angef. St. 1. Kön. 8, 27. Ap. Gesch. 17; beides zusammen Ephes. 4, 6: ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

Daß das trinitarische Verhältniß sich auch in dieser Beziehung bethätigt, deutet die Schrift damit an, daß sie den Vater, obwohl der Welt gegenwärtig, doch als den überweltlichen, in sich bleibenden bezeichnet Matth. 5, 45. 10, 42. 1. Tim. 6. 16. 17, den Sohn als den Vermittler aller Thätigkeit Gottes

an und in der Welt Joh. 5, 19. 20*). Hebr. 1, 2. Kol. 1, 17, den Geist aber als das dem Leben der Welt, und dem menschlichen insonderheit innewirkende Prinzip: *πνεῦμα ζωῆς*, Genes. 1. 2 mit 6, 3. Hiob. 27, 3 34, 14. 15 (S. 167); wobei wir jedoch nicht übersehen dürfen, daß die gesammte Einwirkung des Dreieinigen auf die Welt zu seinem letzten Ziele die Erlösung derselben hat. Vgl. §. 22**).

Die angeführten Stellen von der Immanenz Gottes sind eben so viele Zeugnisse für die Allgegenwart. Vgl. außerdem Jerem. 23, 23. 24 und die praktischen Momente in Ps. 139, 7—12. Ps. 145, 18. 19. Jes. 43, 2. Amos 9, 2—4; im N. Test. Ap. Gesch. 17, 27. 28 *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Darauf hin sagen die VV. mit Augustin: In illo potius omnia, quam ipse alicubi, nec tamen ita in illo sunt, ut ipse sit locus. Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus. Vortrefflich Luther Bd. 29, 68. „Gottes allmächtige Gewalt ist nirgends (an etlichem Ort) beschlossen, sondern außer und über Alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ist's, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält . . . darum muß er in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Inneres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt". Gerhard Ex. L. II, 133: Totus in omnibus, totus in singulis, totus in se ipso. Die meisten DD. nehmen dann in die Definition der Allgegenwart sogleich auch die der Wirksamkeit auf: cum nullum sit discrimen reale inter essentiam et potentiam. Ueber die Allmacht vgl. S. 55 und die treffende Bemerkung Gerhards Ex. L. II, 183:

---

*) Luthardt, das Evangelium Johannis Th. 2, S. 8.

**) Hofmann, Schriftbeweis I, 108 ff.

Finita efficit Deus infinita potentia; non agit secundum totam potentiae suae activitatem. Ganz richtig sagt auch Hahn 153: Gott wirke nicht so in der Welt, daß er überall und in jedem einzelnen Moment der Kreatur gegenüber seinen Willen durchsetze, sondern nur so, daß er bei Allem ist und die ganze Entwicklung so leitet, daß endlich seine Absichten erreicht werden müssen.

Was endlich die Allwissenheit betrifft, so wird diese Gotte in dem oben entwickelten Sinne zugeschrieben Ps. 139, 1—4. Hiob 28, 24. Jerem. 16, 17. Ap. Gesch. 15, 18: *γνωστὰ ἀπ αἰῶνός ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*; insbesondere hebt es die Schrift hervor, daß Gott auch in's Verborgene blicke Matth. 6, 4. 6, daß er die תַּעֲלֻמוֹת לֵב durchschaue Ps. 44, 22. Ps. 139, 1. Apg. 15, 8, daß er auf die Noth, auf das Seufzen, auf das Schreien der Armen ein besonderes Aufsehen habe: Ps. 38, 10. Ps. 34, 19. 138, 6 — „er weiß auch um der Fremdlinge Herzen" — man bemerke die zarte Berücksichtigung des tiefsten menschlichen Bedürfnisses in diesen und anderen Stellen. . . Die schwierige Frage nach dem Verhältniß des göttlichen Wissens zu der zeitlichen Succession der Dinge erledigt sich noch gar nicht durch die Bemerkung, daß was unserem endlichen Bewußtsein in einer Reihe successiver Momente auseinandertrete, vor Gott ein ewig Gegenwärtiges sei, wie einmal Augustinus sagt: ut Deus illa, quae temporalia fiunt, stabili et sempiterna praesentia comprehendat; denn wenn auch das göttliche Wissen selbst nicht in die Succession des Endlichen verflochten ist, so muß er doch das Zeitliche als solches, in dem Nacheinander seiner Momente wissen, außerdem wüßte er es entweder nicht, wie es in Wirklichkeit ist, oder die Zeit hätte überhaupt für ihn keine Realität. Und davon ist das eine so irrig als das andere. Das Rechte wird daher sein, was Gerhard sagt: Deus res temporales scientia aeterna, res finitas scientia infinita, res mobiles scientia immobili complectitur. . Ut distinctio temporum in

creaturis non tollit aeternitatem Dei, sic aeternitas Dei non tollit distinctionem temporum in creaturis nec efficit, ut creaturae non sint temporum successioni obnoxiae, Ex. Loc. II, 107 *).

Daß dieses Wissen nicht causativ sei, haben wir schon §. 10 erwiesen; unsere DD. bestritten daher mit Recht den calvinistischen Satz: Scientiam divinam a divina ordinatione non discernendam — velle et intelligere in Deo unum idemque, Calov Syst. II, 502.

## 1) Der Urstand und die Lebensaufgabe des Menschen.

### §. 24.

Erfahrungsmäßig befindet sich das menschliche Geschlecht in einem Zwiespalt mit Gott; trägt ihn doch der Christ selbst noch, obwohl durch die Erlösung überwunden und gebrochen, in sich. Keineswegs aber kann der Zwiespalt das ursprüngliche, die gottwidrige Richtung das von Gott gewollte und durch die Schöpfung von ihm gesetzte sein. Ich wüßte nichts, was seiner absoluten Heiligkeit und Liebe, nichts was dem Bewußtsein von dem Todesernst der Sünde und dem Glauben an die rettende Gnade Gottes in Christo mehr widerspräche, als jene Ansicht. Nein, dem Stande unter der Sünde muß ein Zustand der Sündlosigkeit vorausgegangen sein, der Mensch muß, so wie er durch Gottes Machtwort in's Dasein trat, seiner Idee entsprochen haben. Er entsprach ihr aber nicht, wenn er blos mit der Anlage, mit der formalen Möglichkeit zur Gemeinschaft mit Gott — denn diese besitzt er auch in seinem dermaligen abnormen Zustand — erschaffen war, und nicht zugleich in wirklicher Gemeinschaft mit Gott stand; er entsprach ihr nur, wenn seine göttliche Idee, die göttliche Urbestimmung, wie wir sie oben S. 157 nannten, auch die wirkliche Form seines Daseins war und sich in seinem ganzen Wesensbestande, an Seel

*) Vgl. Fischer, Relig.-Phil. 173.

und Leib, Natur und Persönlichkeit ausprägte. Dieß ist der **Urstand**, dessen Setzung unmittelbar mit der Schöpfung des Menschen zusammenfällt; denn was ist die Menschenschöpfung anders, als die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes? — Im Gegensatz zu dem Zustand der Gottentfremdung, der durch die erlösende Gnade aufgehoben werden soll, und nach Analogie der durch die Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott haben wir daher das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott nicht als ein ethisch indifferentes, sondern als die gute, normale Richtung der menschlichen Persönlichkeit auf Gott, näher als die wirkliche Aufgeschlossenheit derselben für Gott und als die entsprechende wirksame Einwohnung Gottes in ihr (inhabitatio gratiosa) zu denken. Zerlegen wir dieß in seine einzelnen Momente, so werden wir sagen dürfen, daß das menschliche **Bewußtsein** als **reines, ungetrübtes Gottesbewußtsein**, der menschliche **Wille** als positiv **guter**, die Neigung des menschlichen **Herzens** als **kindliche Gottesliebe** bestimmt gewesen sei; das normale Verhältniß zu Gott aber schließt als unmittelbare Folge das rechte Verhältniß der höheren Seite des Menschen zu der niederen, des Geistes zum Leibe, und die rechte Stellung zur Außenwelt ein; denn diese ist ganz durch jene bedingt. So spiegelte sich in dem Menschen jene Trias der göttlichen Eigenschaften, die wir als Wahrheit, Heiligkeit, Liebe bezeichneten, und zwar speziell in der Bestimmtheit, die sie im Sohne haben. Der Mensch war das kreatürliche Abbild des den Vater schauenden, wollenden, liebenden, vom Vater gewollten, geschauten und geliebten Sohnes — und eben deshalb ruhte das Wohlgefallen des Vaters im Sohne auf ihm.

Gleichwohl dürfen wir diesen Zustand noch nicht als den der schlechthinnigen und allseitigen Vollendung denken. Denn nicht nur erschiene dann der Eintritt der Sünde als etwas (ethisch) Unmögliches, sondern es läßt sich damit eine rein ur=

sprüngliche, d. h. anerschaffene Gemeinschaft mit Gott nicht wohl vereinigen. Als anerschaffene konnte sie noch nicht durch die Selbstbestimmung des Menschen vermittelt, mithin noch nicht jene freipersönliche sein, wie wir sie oben in der Idee des Menschen nachgewiesen haben; sie war vielmehr erst eine rein unmittelbare, eine Mitgabe für den Menschen, und als solche zugleich eine Aufgabe für ihn. Er sollte seine göttliche Idee zum Inhalt seiner Selbstbestimmung machen, und so auf dem Wege einer normalen, durch die Freiheit vermittelten, Entwicklung das werden, was er bereits durch Gottes Gnade war; sohin allerdings zu einer höhern Stufe hindurchdringen, als auf welche ihn die Schöpfung gestellt hatte: höher der Form, nicht dem Wesen nach.

Eben deshalb aber, weil ihm diese Aufgabe, die ganz auf seine Freiheit gestellt war, erst zu lösen vorlag, fand zugleich auch die Möglichkeit des Mißbrauchs derselben für ihn statt. Er konnte sich auch anders, als er sollte, bestimmen, weil seine Freiheit noch nicht durch die That bewährt, sein Zustand noch nicht der der männlich-ethischen Reife, sondern der kindlichen Unschuld war, welche allerdings den göttlichen Impuls in sich trug, zu jener fortzuschreiten.

Welche Stadien diese Bewegung zu durchschreiten hatte, läßt sich a priori nicht bestimmen. So viel dürfen wir jedoch aus dem Lebensgang des ersten Adams und aus der antitypischen Geschichte des zweiten schließen, daß sie durch einen Akt hindurchgehen mußte, in welchem dem Menschen einerseits die Möglichkeit der Abkehr von Gott zum Bewußtsein gebracht, andrerseits die thatsächliche Entscheidung für das Beharren in der Gemeinschaft mit Gott seiner eigenen Freiheit anheimgestellt wurde; und dafür bietet auch die Erfahrung der Christen mannigfache Analogien dar. War diese Freiheitsprobe bestanden, so war die normale Entwicklung der Menschheit nach ihrem Lebensziele hin gesichert.

Die Schrift*) berichtet über den Urstand des Menschen nur, daß sich der Erstgeschaffene durch Versuchung von Außen widergöttlich bestimmen ließ und bezeichnet den Ungehorsam desselben gegen den göttlichen Willen als seine That und Schuld, Genes. 3. Röm. 5, 15; damit aber lehrt sie im Wesentlichen Alles, was unser §. aussagt: die ursprüngliche Sündlosigkeit des Menschen und die Möglichkeit des Abfalls. Das Böse hat sich nicht aus ihm entzündet, es lag also auch zuvor nicht schon in ihm als Potenz oder Anlage; er kannte es nicht einmal nach Gen. 2, 17. Allerdings ist dieses Nichtwissen des Bösen in dem ersten Adam ein ganz anderes als jenes „τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν", was der Apostel 2. Kor. 5, 21 von dem zweiten aussagt; es stand noch unterhalb des erkannten Gegensatzes von Gut und Bös, es war die unmittelbare, ihrer selbst noch nicht bewußte Unschuld — mithin die schönste, zarteste Form derselben, die reine Blüthe des jungen Lebens. Auch die Sinnlichkeit ist hier noch keine Macht über den Geist**), sie ruht vielmehr noch ganz wie ein stilles Geheimniß in der Tiefe Gen. 2, 25. 7; erst nach dem Falle gehen ihnen die Augen auf und sehen sie mit Beschämung, daß sie nackt sind Gen. 3, 7; Sünde und Tod haben überhaupt nach der Gesammtlehre der Schrift den Stand der Unschuld zur Voraussetzung, sie sind das Ursprüngliche nicht. Vgl. Eccl. 7, 30: Gott hat den Menschen gemacht יָשָׁר, mit Röm. 5, 12.

Aber auch kinderartig verwehrt uns die Schrift diesen Zustand zu denken. Denn wie der Erstgeschaffene als fertige Persönlichkeit in's Dasein tritt, so tritt ihm Gott sofort persönlich entgegen; er verkehrt mit ihm, er redet ihn an, Gen. 1, 28. 29. 2, 16 und der Mensch versteht das Wort seines Gottes

---

*) Ueber das Verhältniß von Genes. 1, 26 zu 2, 4 ff. vergleiche den Commentar zur Genesis von Delitzsch.

**) Gegen Schleierm. und Rothe.

und nimmt seinen Willen in seinen eigenen auf: also persönliche Gemeinschaft zwischen beiden. Selbstverständlich ist darin Erkenntniß und Liebe Gottes enthalten; nur dürfen wir beides noch nicht als durch Reflexion vermittelt denken, sondern es war dem Menschen ganz natürlich in diesem Verhältniß zu Gott zu stehen; und dasselbe wird auch von dem Tiefblick in das Wesen der Natur gelten, welchen der erste Mensch nach Genes. 2, 19. 20 besitzt — denn die Sprache ist die Verobjectivirung des Gedankens, das Wort der Name, das Lautbild für die Sache, die Benennung der Thiere Bezeichnung ihres Wesens, und setzt also ein inneres Verständniß der Natur, einen Geistesblick in ihre Tiefen voraus. Aber so wenig der Mensch dieses Verständniß erst durch Reflexion gewonnen hat, so wenig hat er die Sprache erst durch Abstraction gelernt, sondern beides beruhte auf einer Art unmittelbarer Intuition.

Ueberhaupt war die Naturseite des Lebens in ihm damals die vorherrschende, das seelische Element (nicht das sinnliche) überwog noch das pneumatische; dieses konnte sich erst allmählig entwickeln. So haben wir Genes. 2, 7 nach 1. Kor. 15, 45 zu verstehen. Daß diese Entwicklung durch eine Prüfung hindurchgehen mußte, bezeugt Genes. 2, 16. 17. „Der ursprünglich gut d. h. in der Richtung aller seiner Kräfte zu Gott erschaffene Mensch soll diese bethätigen" (Drechsler), und diese Prüfung mußte dem Menschen zur Versuchung werden, weil sie ihm die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung zum Bewußtsein brachte*); nimmermehr aber hat

---

*) Ueber die Bedeutung des Verbotes sagt Delitzsch: „Der Baum der Erkenntniß Gutes und Böses muß seiner Bestimmung nach ein Segensbaum gewesen sein gleich dem Baum des Lebens. An diesem Baume sollte der Mensch zum Bewußtsein und zur Bethätigung seiner Wahlfreiheit und zwar nach Gottes Absicht durch Entscheidung für das Gute zur wahren Freiheit gelangen. Er

sie die Bedeutung, als ob das thatsächliche Einlassen auf das Böse der nothwendige Durchgangspunkt zur Erkenntniß des Guten, zur Freiheit und Sittlichkeit für den Menschen wäre. Das ist die Philosophie des Satans, welche in der Gnosis aller Zeiten wiederklingt; der direkte Widerspruch gegen Gottes Gedanken und Willen, wie er a. a. O. ausgesprochen vorliegt. So bestätigt das Alte Test. unsern §.

---

war bestimmt, die der wahlfreien Creatur nothwendige Selbstentscheidung entweder für das gottgewollte Gute oder das mögliche Böse herbeizuführen und so ihre Selbstständigkeit zu vollenden. Der Mensch sollte an diesem Baume durch die freie Selbstentscheidung für das Gute das Gute, durch das Verbot und die Möglichkeit seiner Uebertretung das Böse kennen lernen. Wie der Baum des Lebens durch den Genuß, der ihm erlaubt wird, das Leben bringen sollte, so der Baum der Erkenntniß durch Vermeidung des Genusses, der ihm verboten wird, bewußte positive Freiheit. Die Idee eines freien persönlichen Wesens bringt es mit sich, daß ihr Verhältniß zu Gott ein Verhältniß freier Liebe sei, daß ihm also Macht und Anlaß gegeben werde, sich entweder für oder gegen Gott zu bestimmen und dadurch sich seiner Freiheit, zugleich aber seiner Bedingtheit in ihr bewußt zu werden. Eine solche Freiheitsprobe bereitet sich hier vor, indem der göttliche Wille dem menschlichen in der Gestalt einer positiven Kundgebung (eines νόμος Röm. 5, 13 ff.) entgegentritt; Gott wird dadurch nicht Versucher zum Bösen, der Zweck des Verbotes ist vielmehr, daß der Mensch das Böse als das dem göttlichen Willen Entgegensetzte erkenne, zugleich aber von dem ihm anerschaffenen noch unentwickelten Guten durch freie Vermeidung des möglichen Bösen zum actuellen, mit bewußter Freiheit erwählten Guten fortschreite. Die Folge dieser Freiheitsprobe wird je nachdem der Mensch entweder durch Verwirklichung des Guten das Böse erkennt, oder durch Verwirklichung des Bösen dem Bösen anheimfällt, entweder Vollendung seines Verhältnisses zu Gott oder Auflösung desselben, entweder die wahre

Das Neue verweilt fast nirgends bei dem kurzen Moment des Urstandes, sondern richtet den Blick sofort auf den zweiten Adam, in dem die Gottesebenbildlichkeit im reinsten Glanze leuchtet; nur in den beiden St. Ephes. 4, 24 u. Kol. 3, 10 liegt eine Rückbeziehung auf den Anfang*). Denn wenn gleich unter dem *καινὸς ἄνθρωπος* hier nicht der Mensch vor dem Falle zu verstehen ist, sondern die neue Persönlichkeit, die in der Wiedergeburt geschaffen wird (Ephes. 2, 15. 2. Kor. 5, 17), so weist doch Kol. 3 das *ἀνακαινοῦσθαι* auf eine vorhanden gewesene, aber verloren gegangene Beschaffenheit hin, *κατ' εἰκόνα τ. κ. ἀ.* erinnert zweifelsohne an Genes. 1, 27, LXX. *κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.* Nur als eine solche Reminiscenz ist die Form dieses apostolischen Wortes begreiflich und verständlich. Indem sich also der neue Mensch nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert, erneuert er sich damit eo ipso zu der ursprünglichen Gottesbildlichkeit. Nennt nun die parall. Stelle Eph. 4 diesen neuen Menschen *τὸν κατὰ θεὸν = κατ' εἰκόνα θεοῦ κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ κ. ὁσ. τῆς ἀληθ.*, so liegt darin zunächst, daß die ethische Gesinnung wesentlich zum Begriff der Gottesbildlichkeit gehört, aber es fällt zugleich ein Schatten auf den Zustand des Erstgeschaffenen zurück; es folgt, daß auch dieser schon in irgend einem Maaße die Züge der Wahrheit und Heiligkeit an sich trug, die an dem neuen Menschen in Christo leuchten. Damit erhält, was wir S. 169

---

sittliche Freiheit oder die Scheinfreiheit sittlicher Knechtschaft, entweder Segen des Lebens oder Gericht des Todes sein".

*) Ich kann sie auch nach dem, was Hofmann S. 252 dagegen bemerkt hat, nicht aufgeben. Jedenfalls scheint es mir natürlicher Eph. 4. das *ἐν δικ. κ. ὁσ. τ. ἀλ.* mit *κτισθέντα* zu verbinden, statt mit *ἐνδύσασθαι*, wie er im Schriftbeweis thut; und eben so beziehe ich Kol. 3. *κατ' εἰκόνα τ. κ. ἀ.* auf *ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν*, es bezeichnet dann absolut das Ziel der Erneuerung, das Object aber versteht sich nach Kol. 1. 9. 10. 2, 2 von selbst.

blos angedeutet fanden, seine ergänzende Bestätigung. So viel als Schriftbeweis für den Inhalt unseres §.

Auch der Consensus der kirchlichen Lehre entsteht ihm nicht. Denn obgleich die gr. VV. die Gottesbildlichkeit des Menschen zunächst in die Vernunft und Freiheit setzen, S. 172, so lassen sie doch weder den Begriff des Ebenbildes darin aufgehen, noch begnügen sie sich, dem Erstgeschaffenen jene formale Aehnlichkeit mit Gott beizulegen, sondern sie lehren — und darauf kommt es hier an — in den mannigfaltigsten Formen eine (geschichtliche) ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen. Diese ursprüngliche Vollkommenheit bezeichnen sie als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als Theilnahme an dem göttlichen Logos, näher als Anschauen Gottes, als Leben in Gott, als wahre Vernünftigkeit, Heiligkeit u. s. w., kurz als die gute, dem göttlichen Willen entsprechende Beschaffenheit *). Eben so einstimmig aber lassen sie den Fortbesitz jenes Zustandes durch den rechten Gebrauch der Freiheit bedingt, also verlierbar sein und durch den Mißbrauch wirklich verloren gehen. Erst durch ihn ist das Verderben in die Menschheit gekommen. Am ausführlichsten erklärt sich darüber Athanasius c. gent. 2. 3. de inc. 3—5. 10. 11, wo diese sämmtlichen Momente zusammengefaßt sind; sie finden sich jedoch auch bei den Uebrigen. Schon Irenäus läßt den ersten Adam „mit dem Gewande der Heiligkeit bekleidet" sein (III. 23, 5), und wenn er ihm auch die Vollkommenheit abspricht, weil das Anfangsstadium der Kindheit noch nicht auch die Reife des Mannesalters sein könne, sondern das Kind müsse erst wachsen und dazu heranreifen (IV. 38, 1. 2. 3): so steht Adam doch auch nach ihm schon ursprünglich im Gehorsam gegen Gott und hat erst durch seinen freien Ungehorsam das Geschlecht in die Botmäßigkeit des Argen gebracht V.

---

*) Die weitern Momente: Unsterblichkeit und Herrschaft über die Erde, im flgd. §.

19, 1. Auch nach Origenes findet die innigste Gemeinschaft, ἐπιμιξία, zwischen Gott und den Protoplasten statt c. Cels. IV, 79. Der letzte der griechischen Kirchenlehrer aber sagt: „Gott schuf den Menschen sündlos, rechtschaffen, tugendhaft (ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον), schmerzlos ... mit jeglicher Tugend geschmückt, mit allen Gütern ausgestattet, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mischwesen, einen Schauer der sichtbaren und einen Eingeweihten in die geistige Schöpfung, einen König der irdischen Dinge, königlich beherrscht von Oben *), irdisch und himmlisch, zeitlich und unsterblich, sinnfällig und geistig wahrnehmbar, mitteninne zwischen Größe und Niedrigkeit, Geist und Fleisch in Einer Person — Geist der Gnade wegen, Fleisch wegen der Selbstüberhebung: das Eine, damit es bleibe und den Allgütigen verherrliche, das Andere, damit es leide und leidend seiner gedenke und gezüchtigt werde, wenn der Mensch ob seiner Größe sich selbst erhöbe; ein lebendes Wesen, welches hienieden im gegenwärtigen Lebensstande Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt versetzt wird, und (was der Höhepunkt des Geheimnisses ist) welches zu Gott hinneigend vergottet wird, vergottet aber mittelst Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, ohne in die göttliche Substanz verwandelt zu werden" de fide orth. II, 12. Dazwischen liegt dann eine ganze Reihe ähnlicher Aussagen der VV. Vgl. Petavius de opif. L. III. Allerdings unterscheiden sie dabei nach irriger Auslegung **) häufig zwischen Bild und Aehnlichkeit. Und zwar E i n i g e so, daß sie jenes in die künftige, durch die sittliche Selbstthätigkeit erst zu erreichende Stufe der Vollendung setzen, wie Irenäus V. 6, 1. V. 16, 2. IV. 33, 4,

---

*) Bei Lequien steht: βασιλευόμεν; es muß aber heißen βασιλευόμενον, wie die Veroneser Ausgabe vom J. 1531 hat.

**) Auch Petavius erklärt sie für falsch.

wie Clemens Alex. Strom. II, c. 22. IV, 23, Origenes de Princ. III. 6, 1: imaginis dignitatem in prima conditione percepit homo, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est; ähnlich Greg. v. Nyssa, Chrysost. Cyrill v. Jerus.; aber auch sie beschränken dann das Bild keineswegs auf die geistigen Vermögen *), sondern sie schließen immer die wirkliche gute Richtung auf Gott mit ein, wie sie denn sämmtlich auch von einer Depravation des Ebenbildes reden. Der Mensch besitzt es noch, sofern er vernünftig ist, nicht mehr, sofern er die Gemeinschaft mit dem Logos aufgegeben hat (ὁ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος ἠφανίζετο) **). Ueberdies führen sie jene Distinktion nicht durch, sondern brauchen häufig beide Ausdrücke als gleichbedeutend. — Andere dagegen distinguiren so, daß sie beides auf den Urstand beziehen, und εἰκών in die geistige Natur, ὁμοίωσις in die Aehnlichkeit der ἀρετή setzen, wie Joh. v. D. II, 12, oder, was damit zusammenhängt, ersteres in die Conformität und Gemeinschaft mit dem Urbilde, dem Logos, letzteres in die Theilnahme am heil. Geiste; aber nicht nur ist diese Unterscheidung sehr fließend und unbestimmt gehalten, sie wird am Ende wieder aufgegeben. Cyrill von Alexd. verwirft sie geradezu: „οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῖ πλὴν ὅτι καθ' ὁμοίωσιν und umgewandt" adv. anthropom. c. 5. (T. VI, 372). Wir können daher diesen mannigfaltigen Unterscheidungen keine erhebliche Bedeutung zugestehen. Die Grundanschauung der gr. VV. bleibt immer die, daß der erste Mensch in wirklicher Gemeinschaft mit Gott geschaffen, die Züge des göttlichen

---

*) Wie Strauß I, 689 meint, der überhaupt die Geschichte dieser Lehre höchst einseitig und dürftig behandelt.

**) Vgl. über Irenäus Dunker S. 102; zu den angef. St. des Clemens vergl. Strom. VII, c. 3; zu Origenes meine Monogr. S. 188.

Urbildes an sich trug und diese Gottesbildlichkeit durch seine Selbstthätigkeit bewahren und entwickeln konnte und sollte.

Diese Grundanschauung geht, ganz abgesehen von jenen schwankenden Distinctionen, durch die ganze Patristik hindurch und spricht sich insbesondere in der einstimmigen Lehre der VV. aus, daß das göttliche Ebenbild durch den Fall, wenn auch nicht völlig verloren, doch entstellt und verwischt, durch Christus aber wiederhergestellt worden sei, wofür sie sich auf Eph. 4, 24 und Kol. 3, 10 berufen. So z. B. Irenäus III. 18, 1: ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei etc. vgl. 22, 1; Tertullian de bapt. 5: ita restituitur homo ad similitudinem ejus qui retro ad imaginem Dei fuerat. Origenes c. Cels. VII, 63: „Das Bild Gottes, zu welchem der Mensch geschaffen wurde, hat seinen Sitz in dem innern Menschen, dem Geiste, welcher fähig ist es anzunehmen. Und es wird wiederhergestellt, wenn jemand heilig wie Gott, vollkommen wie Gott wird und seiner Seele die Charaktere des göttlichen Urbildes (des Logos) eindrückt. Selbst der Leib derjenigen, deren Seele so beschaffen ist, ist ein Tempel Gottes; denn weil sie nach dem Bilde Gottes geschaffen sind und seine Tugenden angenommen haben, so wohnt Gott selbst in ihren Seelen". Athanasius de inc. 13. 14: „Der Logos ist Fleisch geworden, um den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen wieder neu schaffen zu können (ἀνακτίσαι). Dieß vermochte er allein. Denn wie wenn man ein auf Holz gemaltes Porträt, das mit Schmutz überdeckt und dadurch unsichtbar geworden ist, wiederherstellen will, das Original selbst gegenwärtig sein muß, damit das Bild auf demselben Stoff restaurirt werde — denn der Stoff wird nicht weggeworfen, weil das Bild auf ihm verzeichnet ist, sondern ἀνατυποῦται —: so mußte der hochheilige Sohn des Vaters zu uns kommen, um den nach seiner Aehnlichkeit gebildeten Menschen zu erneuern". Dasselbe Bild bei Basilius Tom. I.

de bapt. I. c. 2. vgl. Hom. VIII. in Hexaem. p. 105. Hom. V. adv. Eunom. 785; derselbe Gedanke bei Chrysost. Homil. zu Genes. 1, 26, bei Gregor v. Naz. Or. 38, 13 *), besonders aber bei Cyrill adv. anthrop. c. 2. 3. 5. 10: „Das Ebenbild Gottes bestand darin, daß der lebendigen und vernünftigen Seele ex prima creatione die *ἐπιτηδειότης φυσικὴ πρὸς τὸ ἀγαθόν*, näher das Streben und die Erkenntniß des Guten, die wirkliche, positive Richtung auf das Gute eingepflanzt war, wovon das den Heiden ins Herz geschriebene Gesetz noch ein Nachklang ist". Indem Gott den Leib mit der *ψυχῇ* beseelte, *ἐγκατεβάλετο αὐτῇ παντὸς ἀγαθοῦ ἔφεσίν τε καὶ γνῶσιν . . . τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔφεσιν καὶ προθυμίαν, τὸ θέλειν ἐπιμελεῖσθαι τῆς ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης*, studium probitatis atque justitiae". So war die menschliche Natur im Anfange *δικαία κ. ἀγαθή*, geschmückt mit wunderbarer Schönheit und trug die Züge ihres Schöpfers, das Bild seiner Güte an sich; heilig das Anfangsstadium des menschlichen Lebens, Heiligung die ganze Tendenz desselben, nur daß die aktuelle Bethätigung dieses Zustandes noch fehlte (*οὐ πάντως δὲ ἡ ἐνέργεια*). Durch die Sünde ist nun das Alles corrumpirt, durch Christus aber wiedergebracht; und zwar haben wir in diesem mehr empfangen als im ersten Adam verloren, weil durch ihn der menschlichen Natur nicht nur die Heiligung (das studium sanctitatis) restituirt, sondern auch die Verwirklichung und Bethätigung derselben (*κατὰ τὸ ἐνεργεῖν*) erwirkt worden ist".

Diesen ursprünglichen Zustand, *εἶδος τὸ θεῖον καὶ νοητόν*, betrachtet nun Cyrill so wenig als ein donum supernaturale, daß er ihn geradezu als das natürliche bezeichnet; er ist

---

*) In allen diesen Stellen wechseln die Ausdrücke imago und similitudo, auch Hilarius adv. Const. 20 braucht sie als gleichbedeutend und bzieht sie zumal auf die Schöpfung.

uns φυσικῶς eingeprägt, er fällt unmittelbar zusammen mit der Schöpfung unserer geistigen Natur; wir sagen, der Mensch sei zum Bilde Gottes geschaffen καθ᾽ ὃ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον πέφυκεν τὸ ζῶον εἶναι c. 2. 5. 7. Ganz so schon Athan. a. a. O. und namentlich Basilius, quod Deus non sit auctor mali T. I, p. 368. 369, wo er das Verhältniß des normalen Urstandes zur menschlichen Natur dem der Gesundheit zum Leibe vergleicht und dann fortfährt: „Die Seele ist gut geschaffen, aber indem sie von der Gesundheit sich abkehrte, ist sie erkrankt, indem sie von dem naturgemäßen Zustand abfiel (παρατραπεῖσα τοῦ κατὰ φύσιν) ist sie verschlechtert. Und welches ist denn das angestammte Gut, das sie zuvor besaß? Die Verbindung mit Gott und die Gemeinschaft durch die Liebe. Von diesem abfallend" u. s. w.

Daneben statuirt Cyrill noch eine Mittheilung des Geistes an den Menschen, wofür er sich auf Genes. 2, 7 beruft. „Zugleich mit der Schöpfung hauchte Gott der vernünftigen Seele den heil. Geist, den Geist des Lebens ein, damit das ihr eingeprägte Gottesbild noch heller erglänze; durch die Begeistung wird sie geheiligt und recht eigentlich des göttlichen Wesens theilhaftig; nicht als ob sich der göttliche Geist in den menschlichen verwandelte, sondern er wohnt und wirkt ihm inne. Als daher der Eingeborne Mensch wurde und unsere Natur jener alten, uranfänglichen Gabe bar fand, schuf er uns wieder um, indem er seine Fülle mittheilend sprach: Nehmet hin den heil. Geist. Das ist die Wiedererneuerung der ursprünglichen Begabung, die Wiedererhebung unserer Natur zu der Heiligung, die sie in der ersten Schöpfung empfangen hatte", a. a. O. c. 2. de Trin. IV, 532. VI, 638. Aehnliches finde ich auch bei Basilius T. I, 105. 785, de Sp. s. c. 16, bei Gregor v. Naz. Or. 44 und anderwärts. Demnach scheinen diese VV. die Mittheilung des heil. Geistes von der mit der Schöpfung zusammenfallenden Aner-

schaffung des Ebenbildes *) noch zu unterscheiden, und gleichsam als dessen Vollendung zu betrachten, während sie jedoch an anderen Stellen beides identificiren, wie denn Cyrill im Thesaurus p. 135 den Satz ausführt, daß zum Begriff der Gottesbildlichkeit die Theilnahme am heil. Geiste wesentlich gehöre.

Wenden wir uns sofort zum Abendland. Hier tritt uns zunächst Ambrosius entgegen, de paradiso c. 13. 14. Er sagt da in seiner allegorischen Auslegungsweise von den ersten Menschen: nudi erant, sed non sine virtutum integumentis, nudi erant propter morum simplicitatem et quod amictum fraudis natura nesciret. Der Fall beraubte sie sinceritate integrae incorruptaeque naturae. Er denkt also den Urstand als gut. Auch in der Schrift de dign. hum. creat. 3 bezeichnet er ihn als den Stand der Reinheit und Sündlosigkeit. Bestimmter spricht sich Augustin aus. Er sagt de Civ. D. XIV, 11: Fecit Deus hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo. Ebd. XIV, 26. Vgl. de nat. et gr. c. 43 u. de peccat. mer. et rem. I, 37. In diesem Zustande besaß er den vollkommensten Verstand und die wahre Freiheit — wohl zu unterscheiden von der possibilitas bonae voluntatis, dem pelagianischen Wahlvermögen — die libertas habendi plenam justitiam, welche jedoch nach Augustins Grundanschauung S. 178 nur unter der gnadenreichen Einwirkung Gottes sich verwirklichen konnte. Eben deshalb läßt er auch schon den ersten Adam noch vor dem Falle in der Lebensgemeinschaft mit Gott, unter den Einflüssen seiner heiligenden Gnade stehen.

---

*) Das sie jedoch, wie aus dem Obigen erhellt, nicht in den blosen Anlagen aufgehen lassen.

Quid ergo, Adam non habuit gratiam? Imo vero habuit magnam... nec ipsum Deus voluit esse sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio. Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat; dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet in ejus libero reliquit arbitrio, de corrept. et grat. c. 11. So war der erste Mensch gut, aber noch nicht vollendet; er besaß das posse non peccare, noch nicht das non posse peccare, welches die höchste Stufe der sittlichen Freiheit ist und von ihm auf dem Wege des Beharrens in dem ursprünglichen status rectus erreicht werden konnte und sollte. A. a. O. c. 12: Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare. Jenes war ganz auf seine Freiheit gestellt, und nur nicht ohne das adjutorium möglich, letzteres sollte der Lohn ihres rechten Gebrauches sein. C. 10: In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito hujus permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti angeli sunt beati, id est: ut cadere non posset ulterius. Vgl. de Civ. D. XXII, 30. Daß in diesem positiv guten Zustande der Mensch noch nicht der sinnlichen Geschlechtslust, der concupiscentia, libido verfallen war, versteht sich nach Augustin von selbst, und er hat es auch den Pelagianern gegenüber, die sie für gut und ursprünglich hielten, häufig hervorgehoben, z. B. de Civ. D. XIV, 23. Keineswegs aber hat er damit dem Erstgeschaffenen, wie Strauß will, die „höchste sittliche Vollkommenheit, über welche hinaus kein Fortschritt möglich ist", vindiciren wollen, wie auch die angeführten Stellen beweisen.

Wie eng diese ganze Lehre Augustins vom Urstande mit seiner Ansicht vom göttlichen Ebenbilde zusammenhängt, das liegt am Tage. Sofern er letzteres in die mens setzt, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, de Civ. D. XI, 2. 26., näher in

die memoria, intelligentia u. voluntas S. 144 — insofern ist es ihm die natürliche Voraussetzung für jenen; allein es geht auch ihm darin nicht auf, sondern von demselben Grundgedanken aus, den wir durch die ganze Patristik hindurchgehen sahen, legt er immer zugleich die positive Richtung des menschlichen Geistes auf Gott mit in den Begriff des imago hinein. Zeugniß dafür gibt zunächst die Aeußerung de Trin. XIV, 12: Haec trinitas mentis non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum a quo facta est; quod cum facit, sapiens ipsa fit. In diesem (unveräußerlichen) posse liegt die Möglichkeit zur Erneuerung nach dem Bilde Gottes, welche erst damit eintritt, daß der Mensch zur wirklichen Erkenntniß und Liebe Gottes gelangt, nach Ephes. 4. Peccando justitiam et sanctitatem veritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est, hanc recipit cum reformatur et renovatur, a. a. O. c. 16. Diese renovatio geschieht auf dem Wege eines allmähligen Fortschrittes und vollendet sich in der plena visio Dei. c. 17. Nähere Bestimmungen gibt dann Augustin de gen. ad lit. III. 20. Hier heißt es unmittelbar nach der S. 168 angef. Stelle: Quia vero ista creatura rationalis est, et ipsa eadem cognitione perfecta est; sicut enim post lapsum peccati homo in agnitione Dei renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum Col. 3: ita in ipsa agnitione (Dei) creatus est; und ebd. VI, 26. 27: „Durch die Erneuerung empfangen wir die ursprüngliche justitia wieder, von welcher Ephes. 4 redet: ecce quod perdidit Adam! Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae; ferner: Der erste Adam war dem inwendigen Menschen nach spiritalis, secundum imaginem ejus, qui creavit eum. Während also nach der einen Reihe von Aussagen das Ebenbild in dem denkenden und wollenden Geiste besteht, besteht es nach der andern in der wirklichen Gotteserkenntniß des denken-

den und in der wirklichen Gottesliebe oder Gerechtigkeit des wollenden Geistes. In letzterer Hinsicht unterscheidet dann Augustin einigemale imago und similitudo; de spir. et an. c. 10: Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis. Imago siquidem est in cognitione veritatis, similitudo in dilectione; imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritalis, nur löscht er im Folgenden diesen Unterschied, der für die Scholastik bedeutend geworden ist, wieder so ziemlich aus. — Vermöge dieser seiner Ansicht kann daher Augustin eben sowohl sagen, das Gottesbild am Menschen bestehe auch während des tiefsten Verfalls desselben noch fort de Trin. XIV, 4, als es sei durch die Sünde verloren gegangen de gen. ad lit. a. a. O.; und beides vereinigt er dann selbst in dem Satze Retract. II, 24: Quod dixi, Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. In wie fern? — erhellt näher aus de spirit. et lit. 28. Denn hier findet er die verbleichten Reste des Gottesbildes bei den Heiden (non ita detrita est imago, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint), darin, daß sie noch einigermassen die göttliche Handschrift des Gesetzes im Herzen tragen, und dieß fällt ihm dann ganz zusammen mit der allgemeinen Vernünftigkeit der menschlichen Seele, vermöge deren sie etwas Gesetzmäßiges fühlt und thut: remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationabilis esse non potest — vis illa naturae, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; aber setzt er hinzu: „eine Erneuerung kann von da nicht ausgehen". — Neben Augustin ist hier wieder Ambrosius zu nennen, weil sich in ihm jenes Ineinanderfließen des habituellen und ethischen Momentes am stärksten herausstellt. Er beginnt (Hexaem. VI, 7) seine Auslegung von Genes. 1, 26 mit dem Satze: Das Ebenbild des Vaters ist der Sohn: ipse est imago Patris . . . Imago Dei virtus est,

non infirmitas, imago Dei sapientia est, imago Dei justitia est; sed sapientia divina est et sempiterna justitia u. s. w. Diejenige menschliche Seele aber ist die Copie dieses Originals, (a Deo pingitur), welche plena sapientiae, plena pietatis atque justitiae est.. quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis, in qua relucet divinae operationis effigies: dann setzt er hinzu: Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum; sed ubi lapsus est, deposuit imaginem coelestis, sumsit terrestris effigiem. Im Folgenden aber führt er gleichwohl nicht nur den Satz aus: non caro, sed anima ad imaginem, sondern er betrachtet die Seele selbst, sofern sie frei ist und die Macht besitzt, mit ihrem Denken weit über die Schranken des Raumes hinauszugehen, als das Ebenbild Gottes, während er alsbald wieder in die obige Gedankenreihe einlenkend, die Gemeinschaft mit Gott, die Gleichförmigkeit mit dem Bilde Christi hinzunimmt.

Wir sehen, was uns oben §. 19 als Lehre der VV. über die Gottesbildlichkeit des Menschen entgegentrat, ist nur die eine Seite der Sache; sie nehmen immer auch die positive, religiös-sittliche Richtung hinzu und lassen diese unmittelbar in und mit der Schöpfung begründet sein. Wenn sie diese als göttliche Gabe und Gnade betrachten, so wollen sie dieselbe damit keineswegs als etwas der menschlichen Natur unwesentliches, blos accessorisches, angesehen wissen, sondern es ist dieß aus ihrer Grundanschauung zu erklären, vermöge deren der Mensch erst durch Mittheilung und Immanenz des Göttlichen zum wahren, seiner Idee entsprechenden Menschen wird. Der Punkt aber, von welchem aus sich ihnen jener tiefere Begriff des Ebenbildes und die anfängliche Vollkommenheit des Menschen überhaupt ergibt, ist der Gegensatz des Zustandes unter der Sünde zu dem, was in Adam verloren gegangen und in Christo wiedergebracht ist.

Von demselben Gegensatze, nur noch tiefer gefaßt, gehen die Bestimmungen der lutherischen Kirche aus. Die Scho-

lastiker hatten ihn im Interesse des Semipelagianismus abgeschwächt. Sie schieden nämlich auf der einen Seite schärfer zwischen imago und similitudo, indem sie jenes in die höhere, geistige und unverlierbare Natur des Menschen setzten (eo ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest sagt mit Augustin der Lombarde Sent. I. dist. 3. c. 3), und dieses unter dem Namen der rectitudo, justitia et sanctitas erst noch hinzukommen ließen als ein donum superadditum zu dem bereits nach Gottes Bild erschaffenen Menschen*); auf

*) Thomas Summa th. I. 2. Qu. 93. Art. 4 u. Art. 9 faßt unter dem Ausdruck imago ein Dreifaches zusammen: Imago Dei tripliciter considerari potest in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et haec est imago secundum similitudinem gratiae. Hernach aber scheidet er diese drei Beziehungen wieder von einander: In ersterer Hinsicht ist das Ebenbild ein naturale (Art. 8), in den beiden andern ein donum gratiae, und Qu. 95, 1 setzt er hinzu: Natura plus distat a gratia, quam gratia a gloria. Dann entwickelt er näher, wie die ursprüngliche rectitudo, das richtige temperamentum aller Kräfte, die subjectio der ratio unter Gott und der niedern Kräfte unter die ratio (und dieß entspricht der zweiten unter den angef. drei Beziehungen) — wie auch diese subjectio non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae. Und dazu kommt dann noch das dritte, die eigentliche sanctitas et justitia (auch exaltatio, sublimatio humanae naturae in divinae naturae consortium) hinzu, welche demnach eine noch höhere Gnadengabe ist. Noch weiter aber halten die Scotisten das erste Moment der Ebenbildlichkeit von den letzteren und damit die na-

der andern Seite aber tragen sie den Widerstreit zwischen der niederen, sinnlichen, und zwischen der höhern, geistigen Natur des Menschen schon gewissermaßen in den Urstand hinein; sie lassen ihn durch die Schöpfung begründen und dann erst durch jenes donum niedergehalten und ausgeglichen werden. Geist und Sinnlichkeit sind also an sich schon widerstreitende Elemente, ja genau genommen hat letztere von vorn herein das Uebergewicht, denn das donum wird eben deshalb hinzugegeben, damit der Zwiespalt nicht sofort ausbreche; es soll die subjectio des Leibes unter die Seele, der Vernunft unter Gott, die richtige temperatio bewirken; es ist wie ein frenum, das der Natur angelegt, wie ein Kranz, der ihr aufgesetzt wird *). Diesem Dualismus innerhalb der Natur entspricht dann auch das Verhältniß des donum zu ihr. Es ist eine reine Gnadengabe, eine supernaturale Zugabe, die gar nicht wesentlich mitgehört zur Natur, ja es trifft nicht einmal das donum der Zeit nach unmittelbar mit der Schöpfung zusammen, sondern kommt erst als

---

tura von der gratia auseinander. Später unterschied man sie noch bestimmter auch durch den Namen, indem man jenes als imago, letztere als similitudo bezeichnete; eine Unterscheidung, die also selbst der altkirchlichen nicht ganz entspricht.

*) Es wird also hier der durch die Sünde bedingte Gegensatz von Geist und Fleisch zu einem ursprünglichen gemacht. Am stärksten zeigt sich dieß Bellarmin de grat. primi hominis 5 c. 5: Et quia donum illud supernaturale erat, eo remoto natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est, ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae bonum homini addidisset; ja er nennt es eine rebellio carnis ad spiritum, die nur durch das donum supernaturale niedergehalten werde. Aber auch schon Thomas sagt a. a. O. Art. 1: Subjectio corporis ad animam et rationis ad Deum non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset.

Lohn für den rechten Gebrauch der Kräfte später hinzu; es ist ein meritum, das sich der Mensch erwirbt *). Fällt es also hinweg, so tritt der Mensch nur in den reinen Naturstand (status purorum naturalium) zurück. — Es leuchtet von selbst ein, wie sehr durch diese Theorie die Folgen des Abfalls verkleinert, das Wesen der Erbsünde abgeschwächt wird. Sie reducirt sich auf einen blosen Defect jener übernatürlichen Gnadengabe, der justitia originalis **), und der Unterschied zwischen dem Stand unter der Sünde und dem Urstand schwindet auf ein minimum zusammen.

Gerade die entgegengesetzte Richtung schlägt die lutherische Kirche ein, deren wesentliche Eigenthümlichkeit auf der tiefen Erkenntniß der Sünde und der Gnade Gottes beruht. Je letaler sie das durch den Fall entstandene Verderben der menschlichen Natur dachte, desto entschiedener mußte sie eine Theorie verwerfen, welche diese auch nach dem Falle in ihrer Integrität fortbestehen ließ: — „vor solcher Lehre (naturalia post lapsum integra), weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten, wie vor Gift" (Luther), und je schärfer sie den erfahrungsmäßigen Gegensatz zwischen der menschlichen Sünde und der göttlichen Heiligkeit, zwischen Fleisch und Geist faßte, desto weniger konnte sie ihn als einen natürlichen und ursprünglichen ansehen. Er ist erst durch den Fall entstanden. Der Urstand bildet also

*) So Alex. von Hales, Bonaventura und D. Scotus wenigstens in Beziehung auf die höhere Stufe der justitia originalis, den sogen. status elevationis, die sanctitas, justitia orig., während Thomas auch sie gleich mit der Schöpfung ertheilt werden läßt.

**) Wenigstens nach den Scotisten, während sie allerdings nach Thomas zugleich ein Positives, eine vulneratio naturae ist. — Ueber die Bestimmungen des Tridentinischen Concils und des Catech. Rom. finden sich sehr gründliche Untersuchungen in Köllner's Symbolik der kathol. Kirche S. 279 ff.

vielmehr den Gegensatz zu dem gegenwärtigen Lebensstand des Menschen, und hat sein Gegenbild an demjenigen, der durch die Gnade Christi in dem Gläubigen wiederhergestellt wird und, obwohl erst im Werden begriffen, doch die Bürgschaft künftiger Vollendung in sich trägt *). Eben diese durch den Fall verloren gegangene, durch Christum zu restituirende Conformität des Menschen nennt die lutherische Kirche die Gottesbildlichkeit. „Was wir daher jetzund davon sagen, das lehrt uns der Glaube und das Wort, die uns gleich als von ferne her die Herrlichkeit des göttlichen Bildes zeigen und weisen". Die Hauptstellen aber, auf die man diese Ansicht gründete, waren Kol. 3 u. Eph. 4. — Von da aus ergeben sich alle nähern Bestimmungen darüber. Es kann nicht in den natürlichen Vermögen des menschlichen Geistes bestehen, denn an ihnen sieht man nichts von dieser Herrlichkeit: „Gedächtniß, Wille und Verstand haben wir wohl, aber sehr verderbt und auf's höchste verrückt und geschwächt", sie muß vielmehr in der rechten, reinen Beschaffenheit dieser Vermögen, in der normalen Richtung derselben bestanden haben: „In Adam ist die Vernunft erleuchtet gewesen mit wahrer Erkenntniß Gottes, dazu ein richtiger und gehorsamer Wille, Gott und den Nächsten zu lieben; eine vollkommene Kenntniß der Natur; darnach auch des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit; wahre Gesundheit, aequale temperamentum; ein Leben in Gott und mit Gott", Luther 113. Vgl. dessen Predigten über die Genesis, Bd. 33, 54: „So ist nun hier so viel gesagt, daß der Mensch am Anfang geschaffen ist ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleich wie Gott, also daß er voll Gottes war". Ebend. 67: „Das ist Gottes Bild, das eben also wie Gott gesinnet ist und sich immer nach ihm ahmet". Das Ver-

---

*) Die Grundstelle ist Luther zu Genes. 1, 26. Walch I, 114.

hältniß dieses Zustandes, habitus, zur Natur des Menschen aber kann nicht ein äußerliches, blos accessorisches gewesen sein; es war vielmehr die wesentliche Bestimmtheit der von Gott geschaffenen Natur, das wahrhaft Natürliche: „Justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset, diligere Deum“ *). „Wie es des Auges Natur ist, das Licht zu sehen, also ist an Adams Vernunft und Willen das auch natürlich gewesen, daß er Gott gekannt, vertraut und ihn gefürchtet hat; und wer wollte denn nun so unsinnig sein zu sagen, daß die naturalia noch integra seien, da dieß Alles verloren ist“; als das Natürliche ist es aber selbstverständlich auch das Anerschaffene, unmittelbar mit der Schöpfung Gesetzte, und hätte sich als solches auch mit der Natur fortgepflanzt, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. — So nimmt die protestantische Lehre den dreifachen Gegensatz der Scholastik zurück: die Distinction zwischen imago und similitudo, als schriftwidrig; den Zwiespalt zwischen der höhern und niedern Seite der menschlichen Natur, als unverträglich mit dem Begriff der wahren gottgewollten Natur; den Dualismus zwischen Natur und Gnade, zwischen dem durch die Schöpfung gesetzten Zustande und der ethischen gottgewirkten Bestimmtheit des Menschen: justitia originalis in primo homine non fuit donum aliquod superadditum, sed interna, naturalis et concreta totius hominis perfectio **).

Bei der weitern symbolischen und dogmatischen Ausbildung dieser Grundgedanken bezeichnete man dann mit imago den gesammten Inbegriff der ursprünglichen Vollkommenheiten, mit

---

*) Ich citire den lateinischen Text wegen der Prägnanz des Ausdrucks.

**) Die specielle Beziehung von imago auf den Sohn, wie sie d. VV. lehrten, lehnen unsere DD. ab; sie beziehen es auf die Gottheit überhaupt.

justitia originalis den engeren Kreis derselben: den Complex der ethischen Beziehungen. Subjectum justitiae originalis est anima, subjectum imaginis est totus homo; die wesentlichsten Momente der justitia originalis sind: vera Dei agnitio in mente, conformitas plena cum lege Dei in voluntate, dilectio ardentissima in corde omniumque animae virium rectitudo — kürzer: sapientia, libertas, justitia, sanctitas; die weitern Momente der imago: die normalen physischen und kosmischen Beziehungen, insbesondere die immortalitas und das dominium. Differunt ergo imago et justitia originalis ut totum et pars. Vgl. die Stellen der Symbole: Apolog. 53—54. Form. Conc. Sol. decl. 1. 640: justitia originalis concreata. Gerhard L. IX, 246 ff., besonders desselben Confessio catholica III, p. 1371, wo sich treffliche Erläuterungen finden, Calov Synops. Contr. Art. II. Aber auch Joh. Arndt, wahres Christenthum I. c. 1. 4—6, wo es heißt: „Aus diesem Bilde sollte der Mensch Gott und sich selbst erkennen; Gott also, daß Er das wesentlich wäre, dessen Bild der Mensch an sich trüge: wesentlich das höchste Gut, wesentlich die Liebe, wesentlich heilig; sich selbst also, daß ein Unterschied zwischen dem Menschen und Gott sei" u. s. w. Und die schöne Stelle in Chr. Scrivers Seelenschatz I, 1: „Die Seele war ein heller Spiegel, darinnen das ewige Licht mit seinem Glanze spielte — eine liebliche Quelle, die ihr Wasser aus der Tiefe der Gottheit empfing, ich will sagen, die ihre Gedanken aus Gottes Eingeben hatte und dieselben zu Gottes Ehre richtete; kurz sie war eine heilige Wohnung des Höchsten auf Erden, darinnen er ruhen und sich herrlich bezeugen wollte, darum hat er nach allen Kreaturen sie zuletzt geschaffen und darauf geruht". Andere Stellen bei Schmid §. 24.

Es versteht sich hiernach von selbst, wie unbegründet die Consequenz ist, welche katholischer Seits so häufig gezogen wird, als involvire nach protestantischer Anschauung der Verlust des göttlichen Ebenbildes den der religiös-sittlichen Anlage, mithin

eines substanziellen Bestandtheils menschlicher Natur; denn diese Consequenz ist nichts als ein Schluß aus dem katholischen, von dem protestantischen wesentlich verschiedenen Begriff der Gottesbildlichkeit, der uns also gar nicht trifft, auch bereits von Gerhard Conf. cath. a. a. O. gründlich widerlegt ist: Naturalem dicimus imaginem, quia naturae, qualis a Deo est, arctissime infixa erat, quia naturam integram constituit, ei tanquam subjecto ordinario inhaerens (non extrinsece adveniens) eamque perficiens. Eben so wenig soll damit geläugnet werden, daß es donum vel gratiam Dei dici posse, ratione originis; quia integritatem illam primus homo non ex se ipso habuit, sed ex conditionis gratia accepit. Si vero de modo inhaerentiae quaeratur, dicimus, justitiam originalem donum fuisse non externum et superadditum, sed homini concreatum, quod postquam per peccatum amisit, naturalia ejus non manserunt integra. Gerade das ist die tiefe Wahrheit des lutherischen Dogma, daß hier die Schöpfung des Menschen als die Verwirklichung seiner Idee, die natürliche und ethische Seite des Menschen in derselben göttlichen Idee zusammenbegriffen, mithin das Ethische an sich als das wahrhaft Naturgemäße bestimmt ist. Es ist der Gedanke, daß die menschliche Natur von vorn herein auf die Gemeinschaft mit der göttlichen angelegt sei und gerade darin, daß sie in dieser Gemeinschaft steht, ihre Wahrheit habe, losgerissen von ihr sie verliert. Der würdigste, erhabenste Begriff vom Menschen; — und wie wichtig für die Christologie! *).

Andrerseits läßt sich nicht verkennen, daß die kirchliche Fassung des Urstandes die von uns behauptete Entwicklung zu er-

---

*) Schön nennt dieß Martensen den ächten Humanismus: „Der Begriff des Menschen wird keineswegs erschöpft durch die Bestimmung, daß er ein freies Vernunftwesen ist; die Humanität beruht darauf, daß der Mensch als freies Vernunftwesen ein religiöses Wesen ist". S. 158.

schweren scheint, sofern sie dem Menschen die sapientia und die sanctitas (wir haben beide Ausdrücke oben im §. absichtlich vermieden) anerschaffen sein läßt. Denn beides bezeichnet nach unserm Sprachgebrauch solche Qualitäten, die schon durch die Selbstthätigkeit des Menschen vermittelt sind. Indessen müssen doch diese Ausdrücke nach Maßgabe des concreata erklärt werden; sie sind als solche non studio et opera acquisitae, reduciren sich also doch auf die unmittelbare rectitudo et integritas omnium virium, worauf sie auch bei Chemnitz noch beschränkt sind. Und vergleicht man die symbolische Grundstelle Apolog. 54: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei fiduciam (dilectionem 53) Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, insbesondere den Wechsel der unterstrichenen Ausdrücke, so sieht man leicht, daß hier der Anfangszustand noch keineswegs als schlechthin fertig bezeichnet ist; die vis, obwohl nicht blose Potentialität, sondern in der rechten Richtung auf Gott begriffen, soll sich erst bethätigen. Auch die späteren Dogmatiker bestimmen die sapientia et sanctitas concreata als relativ beschränkt und statuiren einen Fortschritt in beiden; sie sagen von der erstern: perfici magis magisque potuisset et augmentum admisisset, si perfectionem graduum species, tum per revelationem Dei in supernaturalibus, tum per experientiam propriam in naturalibus, von der letzteren: sanctitas in primo homine non absolutam impeccabilitatem, sed saltem secundum quid immunitatem a peccato in voluntate ejus introduxit, und stellen die confirmatio in bono erst noch in Aussicht. Sie unterscheiden also zwischen einem status probationis und consummationis und stimmen in sofern der Hauptsache nach unseren Bestimmungen bei. Dennoch legen sie, namentlich Calov und Quenstedt, in den Urstand zu viel hinein; sie zeichnen ohne weiters das Bild der Vollendung, wie sie nur das Resultat der Selbstthätigkeit sein kann (com-

plexus omnium virtutum, perfecta consummataque omnium rerum et homini utilium notitia). Und da scheint dann freilich der Abfall kaum mehr möglich zu sein, für eine nachfolgende Entwicklung kein Raum zu bleiben. Aber auch hier hat schon Luther in seiner genialen Weise das Richtige getroffen, wenn er zu Genes. 2, 17 sagt: Adam sei erschaffen in statu medio — justus, rectus, intellectu praestanti, voluntate recta, et tamen imperfecta, nam perfectio differebatur post illam animalem vitam ad spiritualem; de innocentia, ut sic dicam, puerili esset translatus in innocentiam virilem, qualem habent angeli et nos quoque habituri sumus in futura vita. Nam puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit, ut sic dicam, medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. Opp. Lat. I. p. 139. 142. ed. Erl. Auch Musäus und Baier drücken sich vorsichtiger aus, insbes. aber Ch. Eberhard Weismann in seinen Institut. theol. p. 332: Quantum apparet ex historia Geneseos, status protoplastorum in paradiso non fuit fixus, perpetuus et consummatus adhuc, neque etiam immutabilis, sed status probationis intermediae, in qua primi homines se exercere debebant in omnibus illis, quae ad demonstrandam confirmandamque in ipsis imaginem Dei pertinebant.

Vergleichen wir dieses unser protest. Dogma mit der altkirchlichen Fassung, so ist es offenbar derselbe Grundgedanke, aus dem es sich entwickelt, nur geschärft durch den Gegensatz gegen die falsche Einseitigkeit der Scholastik. Dagegen scheint die geistige Natur des Menschen, welche der alten Kirche immer als das erste Moment des Gottesbildes galt, von dem Begriff desselben ausgeschlossen. Einzelne Dogmatiker, wie Calov, Dannhauer thun dieß ausdrücklich: anima ipsa rationalis non est imago divina, aut imaginis pars, quia anima non est amissa, at imago amissa est, oder sie erklären die Uebertragung dieses Namens auf jene für einen Mißbrauch, und dieß halte ich für irrig, weil

beide Seiten, die substanzielle und die ethische, sich nicht trennen lassen. Vgl. §. 19 u. 20. Indessen die Sache selbst erkennen doch auch unsere DD. an, wie bereits oben S. 174 nachgewiesen wurde, sie haben sie unter der Bezeichnung imago Dei generaliter accepta, und so fehlt auch hier der Consensus nicht. Spätere, wie J. Sig. Baumgarten, Evg. Glbsl. 2, 440. bezeichnen bereits die anima rationalis als das erste Moment der Gottesbildlichkeit, sofern sie Bedingung für die ethische Conformität des Menschen mit Gott ist.

Die Aufgabe der Gegenwart aber wird es sein, beide Seiten in ihrem innern Zusammenhange nachzuweisen. Ihr gehört auch eigentlich erst der Gedanke an eine normale organische Entwicklung der Menschheit an. Dieser Gedanke ist keine leere Abstraction — er folgt mit Nothwendigkeit aus der Idee des Schöpfers, als des heiligen Gottes, und aus der Idee der Menschheit, als des zur freien Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmten Geschlechtes, aus der Urbestimmung des Menschen als Gattungswesen, als Gattung. „Man muß die Möglichkeit setzen, daß die Geschichte auch eine normale Entwicklung hätte nehmen können, ohne mit den Carrikaturen des Heiligen behaftet zu sein, die nun überall sich sehen lassen. Diese Entwicklung läugnen, hieße nichts anderes, als das Böse von Gott ableiten und es auf manichäische Weise verewigen; denn ist es ein nothwendiger Faktor für die Verwirklichung des Guten, so kann es nie wieder herausgebracht werden aus der Schöpfung", Martensen 187. Eine normale Entwicklung aber setzt einen positiv guten Anfang voraus. Abzuweisen ist hier deshalb

a) die alt-rationalistische Vorstellung, die den Anfangszustand unseres Geschlechtes thierartig denkt, und den Menschen erst allmählig aus der Bestialität zur Humanität herauskommen läßt.

b) Die Schleiermachersche, welche die Sinnlichkeit immer

schon eine Macht sein läßt, bevor das höhere Bewußtsein sich entwickeln kann, mithin das Böse letztlich von der Schöpfung herleitet.

c) Die Hegelsche, daß der Geist von der Natur anfange und erst aus derselben durch Entzweiung und Besonderung hindurch zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit gelange.

d) Die von Jul. Müller vertretene von einem jenseitigen vorzeitlichen Zustande der menschlichen Seelen, in den die gottwidrige Selbstentscheidung falle, die dann in dem geschichtlichen Sündenfall zur zeitlichen Erscheinung kommen soll.

Dem Allen gegenüber ist die kirchliche Lehre im guten Rechte. Von demselben Gedanken einer Entwicklung aus ergibt sich aber auch die Nothwendigkeit einer Freiheitsprobe zur Selbstvollendung des Menschen, und es gehört zu den Verdiensten Anton Günthers und seiner Schule, die Bedeutung derselben gewürdigt zu haben. Vgl. J. H. Pabst, der Mensch und seine Geschichte §. 11.

## §. 25.

Worin dieses Ziel bestand, das erhellt wieder aus dem Wesen der Erlösung. Die Erlösung hat nämlich, wie wir sahen, ob sie wohl zunächst Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft ist, doch zugleich die allseitige Realisirung der Bestimmung des Menschen zum Zweck. Nun ist aber das, was die Menschheit in Christo empfängt, mehr als das, was sie im ersten Adam verloren hat, es ist ein höheres Maaß der Vollkommenheit, als sie vor dem Fall besaß — und so können wir von dem Ziele aus, dessen Erreichung uns Christus ermöglicht, mit Sicherheit auf die Aufgabe schließen, die der Menschheit schon von Anfang gestellt war.

Sie umfaßt alle wesentlichen Beziehungen der menschlichen Persönlichkeit: die Beziehung auf Gott, auf die eigene Natur, auf die Gattung und auf die Außenwelt.

In ersterer Hinsicht war der Mensch bestimmt, durch freie Hingabe an den Willen Gottes zu einer Höhe sittlicher Freiheit zu gelangen, auf der sich ihm die anfängliche Möglichkeit des Bösen in die ethische (nicht physische) Unmöglichkeit desselben aufheben und eine so vollkommene Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott erschließen sollte, als sie überhaupt der persönlichen Kreatur mit Gott möglich ist: eine Gemeinschaft, in der das durch die Schöpfung gesetzte unmittelbare Verhältniß in ein durch die eigene Selbstbestimmung vermitteltes sich verklärte, womit dann eo ipso eine entsprechende Vollkommenheit der Erkenntniß verbunden war. Der Zustand der vollendeten Heiligen und Seligen, so weit wir ihn ahnungsweise erkennen, bietet dafür eine Analogie.

In der zweiten Hinsicht war es die Aufgabe des Menschen, in's pneumatische Leben verklärt zu werden. Denn war auch der Leib des ersten Adams der zerstörenden Macht des Todes nicht unterworfen, so war er doch noch nicht das freie Organ des Geistes, dem Geiste noch nicht völlig angeeignet, vielmehr eine Schranke für ihn, die erst aufgehoben werden sollte. Das ursprüngliche Verhältniß beider entsprach dem der geistigen Persönlichkeit zu Gott. Leib und Seele standen in rechter organischer Einheit und war ersterer der letzteren dienstbar und durchdringbar. Die Durchdringung selbst aber sollte mittelst der menschlichen Freithätigkeit erfolgen und zur Verklärung des Leibeslebens werden. Der geistliche Leib, mit dem die Gläubigen in der Auferstehung bekleidet werden, bietet dafür eine Analogie.

In der dritten Hinsicht endlich war die Menschheit berufen, den Organismus eines Reiches Gottes zur Darstellung zu bringen. Die Gattungsnatur, in der sie geschaffen war, bestimmte sie dazu. Sie enthielt für das Geschlecht die Aufgabe, auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von der, in dem ersten Adam gesetzten, centralen Einheit aus zu einer Viel-

heit von Individuen sich zu entwickeln, von denen jedes einzelne ein besonderer Typus des göttlichen Ebenbildes und deren einander ergänzende Totalität die volle Entfaltung des Reichthums der menschlichen Wesenheit wäre. Durch diese unendliche Mannigfaltigkeit, zu der die Gattung als solche organisirt ist, sollte die Liebe als das einigende Band hindurchgehen und was durch die Gemeinschaft der Natur verknüpft ist, zur freien, ethischen Gemeinschaft verbinden; Eins in der gemeinsamen Liebe zu dem Vater durch den Sohn im heil. Geiste, sollten sie auch unter einander eins sein: eine große Familie von Gotteskindern, gleichsam Eine Person, ein einheitlicher, aber reich-gegliederter Leib von Einem Geiste durchwaltet. Die christliche Kirche, dieser organische Leib des Herrn, bietet dafür ein Analogon dar.

Vermöge der Stellung des Menschen zur Außenwelt schließt diese Aufgabe zugleich die Beherrschung der Erde als des natürlichen Bodens für das Reich Gottes in sich. Der Mensch sollte das Organ der göttlichen Herrschaft über die Erde sein, und, indem er sie sich dienstbar machte, sie dem Dienste Gottes vollkommen aneignen. In sofern war auch diese Aufgabe eine ethische, ein Moment der Gottesbildlichkeit des Menschen, durch seine Stellung zu Gott wesentlich bedingt; andrerseits aber setzte ihre Lösung voraus, daß die Natur der menschlichen Thätigkeit auf sie nicht nur durchdringbar, sondern auch fähig gewesen sei, in den Dienst des Geistes emporgehoben und in dem Maaße verklärt zu werden, als der Mensch selbst nach der leiblichen Seite seines Wesens vergeistigt werden sollte. Denn das Verhältniß der materiellen Natur zu der Leiblichkeit des Menschen wird immer dem Verhältniß der letztern zum Geist des Menschen entsprechen müssen, weil beide für einander vorhanden und auf einander angelegt sind: der Leib Organ und Darstellungsmittel des Geistes, die Natur der entsprechende Schauplatz des Leibes, Mittel für die Bethätigung des ganzen

geistleiblichen Menschen. Der neue Himmel und die neue Erde der Verheißung lassen uns ahnen, worauf es mit dem Naturleben von vorn herein abgesehen war.

An jedem dieser Punkte stellt es sich klar heraus, daß mit der Schöpfung die Idee der Menschheit noch nicht allseitig verwirklicht, daß ihr vielmehr eine Aufgabe gestellt war, die sie zu lösen hatte. Sie sollte nicht ohne Geschichte bleiben. Und darin liegt kein Widerspruch gegen das oben Gesagte, denn die Menschheit ist von Gott selbst schon als die werdende gewollt und gedacht.

Der Schriftbeweis für sämmtliche Momente unseres §. ergibt sich aus dem anfangs desselben angedeuteten Rückschluß. Derselbe beruht auf der Voraussetzung, daß einerseits in dem Urstande schon Alles das potentia gesetzt sein müsse, was schließlich durch Christus für die Menschheit erreicht wird, daß aber andererseits die gute ursprüngliche Beschaffenheit noch nicht dem schließlichen Zustand der Vollkommenheit gleich gewesen sei. Ganz richtig Buddeus: Neque enim ex statu gloriae, qui post hanc vitam futurus est, statum integritatis in omnibus aestimare licet. Inst. theol. dogm. 551.

Ueber das erstere der angeführten Momente findet sich das Nothwendige bereits in §. 20 u. §. 25. Vgl. S. 241.

Was das zweite betrifft, so war der Leib des ersten Adams ein σῶμα χοϊκόν und als solcher sterblich 1 Kor. 15, 47. 48. 44, vgl. Genes. 2, 7. 3, 19. Gleichwohl ist der Tod nach der einstimmigen Lehre der Schrift erst durch die Sünde und zwar als positive Strafe derselben in die Welt gekommen Röm. 5, 12. 6, 23. Es muß also der Leib des ersten Adams obwohl sterblich, doch der Nothwendigkeit zu sterben nicht unterworfen gewesen sein; und da mit dieser Nothwendigkeit, wie sie gegenwärtig besteht, die Mühsal und Beschwerde des ganzen

Leibeslebens auf's engste zusammenhängt, so kann auch dieß nicht etwas Ursprüngliches gewesen sein. — Der Leib des ersten Adams war ferner nach 1 Kor. 15 ein σῶμα ψυχικόν im Gegensatz zu dem σῶμα πνευματικόν des zweiten Adams, welcher der Typus unseres eigenen Auferstehungsleibes ist V. 44. 45. 46. 53 u. 54. Letzteres bezeichnet offenbar eine höhere Stufe der Leiblichkeit als jenes; denn σῶμα ψυχ. ist der Leib, dessen Art von der ψυχή bedingt wird und der deshalb noch mit der irdischen Gebundenheit und Beschränktheit behaftet ist, während σῶμα πνευματικόν den Leib bezeichnet, dessen Art von dem πνεῦμα bedingt und der das freie und unsterbliche Organ desselben ist — den Leib der Verklärung. Da nun das, was der Christ in Christo schließlich empfängt, die Realisirung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen ist, so muß diese die Verklärung des Leibes in sich schließen, im Urstande aber schon die Möglichkeit dazu gegeben gewesen sei. Und da endlich die Schrift lehrt, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi noch Lebenden, ohne den Tod zu erfahren, werden verwandelt werden 1. Kor. 15, 51. 52, so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß ohne den Dazwischentritt der Sünde und des Todes der Mensch auf einem ähnlichen Wege zu demselben Ziele gelangt wäre.

Dieß ist nun auch von je die Ansicht der VV. gewesen, welche aber erst durch Augustin einen bestimmten Ausdruck erhalten hat. Entsprechend dem non posse peccare und posse non peccare vindicirt nämlich Augustin dem Menschen vor dem Falle das posse non mori gegenüber dem non posse mori, welches die positive Unsterblichkeit ist, zu welcher er erst erhoben werden soll. Wie er sich das denkt, ersieht man z. B. aus flgd. Stellen: de corr. et gr. 12: Prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major: non posse mori. De peccat. mer. et rem. I, c. 2—5. Antequam (corpus hominis) immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resur-

rectione promittitur, poterat esse immortalie, quamvis non moriturum, sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, aegrotabile esse, quamvis non aegrotaturum. Sic et illud corpus jam erat mortale, quam mortalitatem fuerat absumtura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine justitia permaneret, sed ipsum mortale non est factum mortuum, nisi propter peccatum. Also war der Leib unsterblich, non de constitutione naturae, sed beneficio conditoris, de gen. ad lit. 20. 21. de pecc. mer. II, 21. Op. imp. VI, 12 u. 30. Die Bewahrung dieser relativen Unsterblichkeit läßt Augustin durch den Baum des Lebens bedingt sein (de Civ. D. XIII, 23), welchen er deshalb ein sacramentum nennt: Erat ei in lignis caeteris alimentum, in illo autem sacramentum. Und dabei erklärt er sich nachdrücklich gegen die Ansicht mehrerer ältern Väter, wie des Gregor v. Nyssa, Theodoret u. A., welche den Leib des ersten Adams für bereits vergeistigt und der irdischen Nahrung nicht mehr bedürftig hielten, de Civ. D. a. a. O. 20 u. 23. Den Uebergang aber auf die höhere Stufe denkt sich Augustin so: Si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus ac sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus . . . non erat exspoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita i. e. ab animali in spiritale transiret, de pecc. mer. et rem c. 2 *).

Im Gegensatz zu der pelagianischen Lehre: Adam mortalem factum, qui, sive peccaret sive non peccaret, moriturus esset (Cölestius), ist diese Augustinische Anschauung späterhin kirchlich geworden; das Concilium Arausiacum stellt can. 2 den Satz

---

*) Ob der Baum des Lebens vermöge seiner Natur oder vermöge göttlicher Gnade die Unsterblichkeit gewährte, ist ein schon von den Alten beschrochenes Problem, s. Petavius de opif. L. II, c. 7. Luther zu Genes. 2, 9 erklärt sich für das Letztere, für das Erstere Drechsler und Delitzsch mit Beziehung auf c. 3, 22.

auf: mors corporis poena peccati. Auch Luther spricht sie zu Genesis 3 aus, fast wörtlich wie Augustin, die protest. DD. eignen sie sich sämmtlich an*) und betrachten, gegenüber der katholischen Fassung, auch jene relative Unsterblichkeit des ersten Adam als etwas Natürliches. Mit Recht, denn es verhält sich auch damit, wie mit der justit. orig. überhaupt. Eben deshalb darf aber auch hier weder der Leib in der Abstraction von dem Geiste, noch dieser in der Abstraction von Gott gedacht werden. Vortrefflich Gerhard L. IX, 270: Accurate observandum, non hic quaeri de natura corporis humani seorsum, sed de conditione totius hominis ante lapsum; erat hominis corpus animale, mixtum et resolubile, interim quia exactissime temperatum, quia animae immortalis habitaculum, ideo totus homo natura immortalis rectissime dicitur. Anima hoc fine a Deo erat condita et in corporis domicilium introducta, ut absque mortis interventu illud inhabitaret ac pro diverso vitae animalis et spiritualis statu diversas in eo et per illud operationes exerceret. Proinde hoc naturale fuisset animae, corpus ab omni corruptionis labe servare, quamdiu ipsa fuisset Deo subjecta, ipsum etiam corpus temperamento aequabilissimo erat praeditum. Accedebat insuper usus ligni vitae, quod erat φθορᾶς προφυλακτικόν. Es kommt auch hier auf den ethischen Gesichtspunkt an. Eben so einstimmig lehren unsere DD. die Erhebung zur höhern Form der Unsterblichkeit, zur Verklärung des Leibes, zusammenfallend mit der confirmatio in bono. Ueber das Wie? bescheiden

*) J. B. Gerh. L. XXVII, 44: Adamus in statu innocentiae fuit immortalis, quia durante illo statu non fuisset mortuus, quia et potentiam non moriendi obtinuisset. Accurate igitur inter immortalitatem primi hominis in statu naturae institutae et immortalitatem beatorum in statu naturae restitutae distinguendum. Illa constistebat in potentia non moriendi, haec in moriendi impotentia, illa erat hypothetica, haec absoluta immortalitas.

sie sich mit Recht etwas Näheres auszusagen. — Die neuere Zeit hat diese altkirchlichen Grundgedanken, nachdem sie der Rationalismus weggeworfen, nicht nur auf's neue recipirt, sondern auch umfassender begründet, wie sie denn überhaupt die Bedeutung der Leiblichkeit tiefer zu würdigen weiß. In dem Maaße als sich uns der Blick in den Schluß der Heilsgeschichte eröffnet, fällt das Licht auch auf den Anfang zurück.

Für das dritte Moment können wir uns nur auf Genes. 1, 28 berufen, wo der Gattungsberuf, und auf Ap. Gesch. 17, 26, wo die Entwicklung der Menschheit zu einem großen gegliederten Ganzen als göttliche Ordnung bezeichnet wird. Aber es bedarf auch keines Beweises, daß die Ehe die lebendige Wurzel aller natürlich-socialen Verhältnisse ist, und daß diese sich zugleich zu ethischen gestalten sollen, erhellt aus der Grundbestimmung von selbst. Ueber die Art dieser Gestaltungen wagen wir jedoch nichts Näheres auszusagen. Wenn Neuere, wie Kliefoth (in seiner Schrift über die Kirche I, 62) „Bildung, Wissenschaft, Kunst, Staat" als die Formen nennen, in welchen die Menschheit ihren Lebensinhalt ausprägen sollte, so scheint mir dieß schon zu viel gesagt, indem doch die Wissenschaft durch eine Erkenntnißweise, die Kunst durch eine Bildungsweise, der Staat durch eine Zersplitterung der Lebenseinheit bedingt ist, welche erst in Folge der Sünde entstehen konnte.

Was endlich das letzte Moment betrifft, so ist nach Gen. 1, 28 der Mensch der gesammten irdischen Kreatur zum Herren gesetzt, und daß dieses Prärogativ zu seiner Gottesbildlichkeit mitgehöre, ist in dem Zusammenhang der Stelle begründet, auch von den Kirchenlehrern anerkannt, z. B. von Chrysostomus Hom. X. in Gen. „κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς εἰκόνα ἐκτίσθη ὁ ἄνθρωπος, von Augustin, von unsern DD. (Schmid S. 185); besonders schön hebt Sartorius das ethische Moment daran hervor: „Durch seinen Verstand und Willen, sofern sie ohne göttlichen Inhalt sind, ist der Mensch so wenig ein Herr der

Erde, daß er vielmehr, selbst auf einem Königsthrone, wenn sein Herz nur an dem Besitz der Erdengüter hängt, ein Knecht derselben ist. Emancipirt von dem Band der Erde und zum Herrn derselben erhoben ist er durch den Liebesbund seiner Seele mit Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde. Indem er in sich Himmel und Erde verbindet, Gottes Geist in seinem Geiste, die vom göttlichen Hauch bewegte Seele im irdischen Leibe trägt, ist er Priester der Natur und in diesem priesterlichen Charakter ruht zugleich sein königlicher, Gott dienend beherrscht er die Natur. Die Herrschaft des Menschen über die Erde ist also ein religiöses Verhältniß". Vgl. Heilige Liebe 1, S. 45. Dennoch ist dieß nur die eine Seite des Verhältnisses. Die Stellen Genes. 2, 8. 19 weisen auf ein dieser seiner Bestimmung entsprechendes Verhältniß der Außenwelt zu dem Menschen, auf eine Dienstbarkeit derselben hin, während nach Genes. 3, 17, 18 um der Sünde willen auch der Erdboden verflucht wird. „Der Acker mit seinen Dornen und Disteln aber ist nur die Außenseite des viel weiter reichenden göttlichen Fluchs; er zuckt noch jetzt der Gesammtkreatur durch alle Fasern ihres Daseins", Delitzsch. Der ursprüngliche Zustand des Naturlebens wird also ein relativ besserer gewesen sein. „Und ich zweifle nicht, es wird vor dem Fall die Luft viel reiner und gesunder, das Wasser viel weicher, ja auch der Sonnen Licht viel schöner und heller gewesen sein; daß uns also die ganze Kreatur erinnert des Fluchs, so auf die Sünde über uns ergangen ist" Luther zu Genes. 3. vgl. die Auslegung des 8. Psalms, Walch V. 322. Jedenfalls war weder die Todesmacht, der wir jetzt in allen Reichen der Natur begegnen, noch der Grimm der Thierwelt, noch der harte Widerstand, den der Boden dem Fleiß des Menschen entgegensetzt, in der ursprünglichen Einrichtung begründet. Non labore servili, sed honesta animi voluptate habe Adam im Paradies den Acker gebaut, meint Augustin, „die Arbeit wäre ihm ein Spiel und Lust gewesen" Luther; Mühsal und Verderben ist erst Folge

der Sünde. Dagegen steht eine künftige Palingenesie in Aussicht, welche nach Röm. 8, 18 ff. im engsten Zusammenhang mit der Vollendung der Erlösten und nach den Andeutungen bei Jes. 11, 6—9. 35, 9. 65, 17. 25. Ezech. 34, 25. 26. 1. Petr. 3, 13 als eine Verklärung des Naturlebens zu denken ist, wovon auch Luther einmal sagt: „Die Sonne wartet eines andern Schmuckes, den sie haben soll, sammt der Erden und allen andern Kreaturen, nämlich daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt" (Predigt über Röm. 8), und ein andermal: „die Natur wird alsdann ihr Werkelkleid ablegen und ihr Pfingstkleid anziehen". Die künftige Naturgestalt dürfen wir aber der ursprünglichen nicht ohne weiteres gleich setzen. Das ist der Fehler der Theosophie, die allerdings einen tiefen Sinn wie für die Bedeutung der Leiblichkeit, so für die anfängliche Herrlichkeit des Naturlebens hat. „Die wahre Natur [und dieß soll auch von der ursprünglichen gelten] ist erhaben über die Beschränkungen der irdischen Räumlichkeit und über die Gesetze der Zeitlichkeit, ewig, ganz und vollkommen, durchaus lebendig, durchsichtig, durchdringbar, geistig, die reine Form der Idee" u. s. w. sagt Hamberger, Einleitung zu Oetingers biblischem Wörterbuch S. 14 und so mit ihm Fr. Baader und weiter rückwärts Poiret und J. Böhme; allein dieß thut der Sache, für den Anfangszustand, zu viel. Denn da der Leib des ersten Adams ein *σῶμα χοϊκόν* war, so muß auch das Naturleben demselben entsprechend, mithin noch **nicht** verklärt, obwohl der Verklärung fähig gewesen sein, wie auch der ganze biblische Bericht Gen. 2 und 3 bestätigt. Was Hamberger schon an den Anfang setzt, fällt erst an's Ende. —

## §. 26.

Zur Lösung dieser Aufgabe mußte ihr nothwendig und zwar schon kraft der Schöpfung die **Möglichkeit** eingeboren sein. Denn wohnte ihr diese Macht nicht inne, so war sie im

Widerspruch mit ihrer Bestimmung oder doch in Unangemessenheit zu ihr geschaffen; es fehlte ihr das lebenskräftige Prinzip der normalen Selbstentwicklung, der allseitigen Selbstverwirklichung, welche doch jedes andere, auch niedrigere Geschöpf nach seinem Maaße in sich trägt und worin es das Gesetz seines Wesens, die Zukunft seiner Geschichte hat. Wie ist es auch nur denkbar, daß dessen gerade der Mensch entbehre, auf welchen es doch mit der gesammten Schöpfung abgesehen ist und durch dessen Selbstbethätigung sie erst ihre Bestimmung erreichen soll? Nein, hat ihm Gott eine Lebensaufgabe gestellt, so hat er ihm auch das Vermögen, sie zu erfüllen, eingepflanzt.

Allerdings war dieß ohne göttliche Ein- und Mitwirkung nicht möglich. Denn Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kann nur von Gott ausgehen und nur durch Vermittlung des Sohnes im heiligen Geiste zu Stande kommen. Aber wie der Mensch als Persönlichkeit für solche Einwirkung organisirt und bestimmt war (humana natura capax divinae), so stand auch Gott von vorn herein im wirklichen Lebensverkehr mit ihm: mittelbar und unmittelbar, von Außen her durch die materielle Natur, welche in ihrer harmonischen Totalität ein thatsächliches Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit, von Innen im Gewissen, welches das Resultat der Immanenz des göttlichen Geistes in dem menschlichen Geiste ist. Vermöge dieser persönlichen Selbstbezeugung Gottes kommen die immanenten göttlichen Grundeigenschaften (§. 16) als relative zur Manifestation an dem Menschen: die absolute Liebe als Güte, indem sie seiner kreatürlichen Bedürftigkeit die ganze Fülle ihrer Güter darbeut, die absolute Heiligkeit als Prinzip der kreatürlichen Heiligkeit, indem sie ihm durch Gewissen und Gesetz das Bewußtsein des göttlichen Willens fortwährend vermittelt, die absolute Wahrheit als Weisheit und als Treue, indem sie ihm durch innere Erleuchtung und äußere Lebensführung in jedem Moment die Mittel zur Erfüllung

seiner Lebensaufgabe darreicht. In jeder dieser Eigenschaften bot sich ihm gleichsam eine Handhabe dar, an der er Gott fassen, aufnehmen und die persönliche Gemeinschaft mit ihm vollziehen konnte; „sie leuchteten mit ihrer Kraft und Lebendigkeit durch die menschliche Natur hindurch und erzeigten in ihr ihre göttliche Wirkung": communicatio idiomatum. So lebte der Mensch recht eigentlich in Gott, und es bedurfte nichts als der Continuität dieses Verhältnisses von der einen Seite, und der Bethätigung desselben von der andern Seite, um jenes Ziel herbeizuführen, welches wir als die bestimmungsmäßige Vollendung unseres Geschlechtes bezeichneten.

Es konnte verfehlt werden, wenn sich der Mensch widergöttlich bestimmte, wozu in seiner kreatürlichen Freiheit die Möglichkeit, und in dem Verhalten Gottes zu ihm kein absolutes Hinderniß lag. Denn weil und nachdem Gott den Menschen sittlich frei geschaffen, so verhält er sich so gegen ihn, daß er ihm diese Freiheit und mit ihr die Möglichkeit der Gottesgemeinschaft erhält. Er behandelt ihn nicht wie ein Naturobject, sondern eben als freie Persönlichkeit und läßt ihm damit die Macht, sich auch gegen seinen Willen zu entscheiden und so die Absicht seiner Liebe an ihm zu vereiteln. Ja so groß ist die Selbstmacht, die er dem Menschen auf dem ethischen Gebiete läßt, daß dieser durch seine Selbstbestimmung nicht blos sich selbst zu verkehren, sondern die Erfüllung des ewigen Schöpfungsrathschlusses, der an der Idee der Menschheit sein Centrum hat, so viel an ihm ist, zu alteriren vermag. Diese Möglichkeit müssen wir zugestehen, wollen wir anders nicht die sittliche Freiheit des Menschen, welche ein wesentliches Moment seiner Gottesbildlichkeit ist, an eine Nothwendigkeit hingeben, die beides aufhebt. Sie liegt in der Idee der kreatürlichen Persönlichkeit. Indem Gott diese wollte, hat er auch jene Möglichkeit gewollt. Und dieser Wille — der Wille seiner unendlichen Liebe, setzt sich in seinem Verhalten gegen den

Menschen nur fort. Es ist dieß eine Selbstbeschränkung von Seiten Gottes gegenüber dem Menschen, man könnte sagen, eine thätsächliche Anerkennung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, denn er legt damit sein Geschick in dessen eigene Hand, ohne jedoch damit ihn selbst aus seiner Hand zu lassen. Vielmehr hält Gott gerade durch diese faktische Anerkennung der kreatürlichen Freiheit den Menschen in der Abhängigkeit von sich fest. Denn er behandelt ihn *weil* als freie *auch* als verantwortliche Persönlichkeit d. h. nach dessen sittlichem Verhalten gegen ihn; er bejaht seine Liebe zu ihm, sofern er seinem heiligen Willen entspricht, durch das Wohlgefallen an ihm und durch die Mittheilung der Glückseligkeit an ihn, er schließt ihn, wenn er die Freiheit mißbrauchend sich von ihm abkehrt, aus der Gemeinschaft seiner Liebe aus und gibt ihn unter sein Mißfallen dahin. So ist es dasselbe Prinzip, welches die Freiheit des Menschen und die göttliche Autorität wahrt. Eigenschaftlich gefaßt ist dieß Verhalten Gottes die *Gerechtigkeit*, welche nichts anderes ist als die Einheit seiner Heiligkeit und Liebe in ihrer Manifestation an der persönlichen Kreatur.

Der Mensch kann also sein gottgesetztes Ziel und damit die Seligkeit verfehlen; aber es würde ohne Dazwischenkunft der Sünde unfehlbar erreicht worden sein, weil alle Bedingungen dafür vorhanden waren.

Man kann dieses Ziel Vergottung oder allseitige Verklärung des Menschen in das göttliche Leben nennen, nur darf man es nicht als Aufhebung des Unterschiedes der kreatürlichen Persönlichkeit von der absoluten, nicht als Identification des menschlichen Ichs mit dem göttlichen fassen. Vielmehr muß dieser Unterschied auch dann noch als fortbestehend gedacht werden, wenn der Mensch nach Leib und Seele in Gott verklärt ist; auch dann kann das Verhältniß beider immer nur eine Gemeinschaft *zwischen* zwei Personen, eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sein; zu einer Vereinigung

beider zu Einer Person, zu Einem (gottmenschlichen) Ich konnte und sollte es auf diesem Wege niemals kommen. Dem Wesen nach würde das Ende des ganzen Prozesses kein anderes Resultat gehabt haben, als das schon durch die Gnade der Schöpfung begründete; was mit dieser bereits gegeben war, hätte sich allseitig potenzirt und so der göttliche Wille mittelst des menschlichen seine vollständige Verwirklichung gefunden.

Schriftbeweis. Die hier oben aufgestellten relativen Eigenschaften bezeichnen nach der Schrift nicht ausschließlich ein Verhalten Gottes gegen die persönliche Kreatur, sie reichen weiter, aber sie erweisen sich doch vorzugsweise an ihr, weil sie vorzugsweise dafür organisirt ist. Die Anordnung derselben ist durch §. 17 bedingt: Was sich dort als das Letzte herausstellte, die Liebe, tritt hier, weil sie das Prinzip der gesammten Offenbarung Gottes ist, an die Spitze. Die Güte wird als die allgemeinste Form der göttlichen Liebesoffenbarung beschrieben: Ps. 36, 1—11. Ps. 86, 5. 138, 8. Klagl. 3, 22. Apostg. 14, 17. Mtth. 5, 45; sie bezieht sich auf die Gesammtheit der Kreatur. Die DD. nennen sie die bonitas in relatione ad creaturas oder die benignitas. Die Heiligkeit kommt hier nach ihrer Manifestation in Betracht, vgl. Levit. 19, 2. 1. Pet. 1, 15. 16 mit S. 140 ff.; und hier findet daher auch die gewöhnliche Erklärung der DD.: Sanctitas est summa in Deo omnisque labis expers puritas, puritatem debitam a creaturis exigens ihre Stelle. Hollaz: Deus sanctus est 1) independenter et per essentiam, 2) efficienter, quia omnis sanctitatis auctor est, 3) exemplariter, quoniam sanctitas Dei est exemplar omnis sanctitatis, quod sancti Dei filii perpetuo intueantur et imitentur. Uebrigens fehlt mir das Wort, um sie als relative Eigenschaft von der absoluten zu unterscheiden. Ueber die Weisheit vgl. Hiob 12, 13. Dan. 2, 20. 1. Tim. 1, 17. Röm. 11, 33. Eph. 3, 10. Jak. 3. 15. 17. Sie zeigt sich darin, daß die gesammte Thätigkeit Got-

tes in der Welt bis ins Einzelste hinein seinem ewigen Weltzweck, der Gründung, Erhaltung, Durchführung eines Reiches Gottes §. 20. 22, entspricht und dessen Erreichung mit Sicherheit herbeiführt: diesem Zwecke muß die ganze Kreatur und der ganze Naturzusammenhang zum Mittel dienen*). — Ihr Zusammenhang mit der Liebe erhellt hiernach von selbst. Wenn sie Schleiermacher §. 168 dahin bestimmt: „Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende Prinzip", so ist mir das in so fern zu eng, als sie sich ja auch schon in der Schöpfung offenbart, mithin nicht in der Beziehung auf die Sünde und Erlösung aufgehen kann.

Was endlich die **Gerechtigkeit** betrifft, so scheint mir die Beschränkung derselben auf den Gegensatz Gottes gegen die vorhandene Sünde (bei Hahn 183), gleichfalls zu eng. Sie ist ein Rechtsbegriff 5. Mose 32, 4.: die Handhabung der göttlichen Rechts- und Reichsordnung in der Welt. Deshalb steht sie häufig in Verbindung mit Gesetz, Recht, Gericht: Ps. 33, 5. Ps. 99, 4. Ps. 89, 15. Ps. 111, 7., und weil die Reichsordnung eine ethische ist, erweist sie sich vorzugsweise als Vergeltung: 1. Sam. 26, 23. 2. Sam. 22, 21. 25. Jer. 17, 10. 32, 18. 19. Röm. 2, 6—11. 3, 4. 5. Der Mensch ist gerecht, wenn er dem heiligen im Gesetz geoffenbarten Willen entspricht. Gerechtigkeit, als menschlicher Zustand, ist die völlige Angemessenheit zu diesem göttlichen Willen Röm. 2, 13, die Rechtbeschaffenheit, conformitas cum lege; als göttliche Eigenschaft ist sie das Verhalten Gottes (Wohlverhalten), vermöge dessen er die persönliche und als solche verantwortliche Kreatur nach ihrer Angemessenheit zu diesem seinem Willen behandelt. So wurzelt sie also in seiner Heiligkeit, wie denn diese gerade da geprießen wird, wo sich die göttlichen Schlußge-

*) Vgl. Hahn 179 f.

richte über die Welt vollziehen, Apg. 17, 31. 2. Theß. 1, 6. 7. Offb. 15, 3. 16, 5. 7 *). Aber dieß ist doch nur die eine Seite ihrer Manifestation, die andere ist die Affirmation des Guten in dem Geschöpf, die Mittheilung des Lebens, des Lohnes, Hebr. 6, 10. 2. Tim. 4, 8, und auch dieß ist Bethätigung der Heiligkeit; Bethätigung der Liebe, sofern diese mit der Heiligkeit eins (aber nicht identisch) ist. Wie wenig sie sich nur als Erweisung der Liebe fassen läßt, ersieht man gerade aus den Bedenken, die Nitzsch §. 80 selbst gegen diese seine Fassung erhebt. Gegenüber der guten Kreatur kann sich die Gerechtigkeit in der Einheit mit der Liebe offenbaren, der Gegensatz, der ihr in der sündigen entgegentritt, wird diese Einheit aufheben. — Daß und wiefern aber die Gerechtigkeit auch mit der Gnade zusammengestellt werden kann, wie 1. Joh. 1, 9., kann sich erst später zeigen.

Zum Schriftbeweis für das von der Menschheit auf dem Wege normaler Entwicklung zu erreichende Endziel, genügt die Berufung auf §. 25 und die dort angef. Stellen.

Die griechischen Kirchenlehrer bezeichnen jenes Ziel gewöhnlich als *θέωσις, θεωθῆναι, θεὸν γενέσθαι*, aber ohne damit ein substanzielles Einswerden des Menschen mit der Gottheit zu meinen, wogegen sie sich vielmehr ausdrücklich verwahren; sie meinen nur die höchstmögliche intellektuale und ethische Gemeinschaft **). Origenes drückt sich darüber so aus: In quo (Joh. 17, 21 u. 24) jam videtur ipsa similitudo, si dici potest proficere et ex simili unum jam fieri, pro eo sine dubio, quod in fine omnia et in omnibus Deus est, de Princ. III. c. 6, 1 und ebend. 3: Et ego quidem arbitror, quia hoc quod in om-

---

*) Wozu Hahn: „die Gerechtigkeit ist die Eigenschaft, vermöge deren Gott sich gegen die vorhandene Sünde negativ verhält, dieselbe wie von seiner Gemeinschaft ausschließt, so von einer bleibenden Wirklichkeit in der Welt abhält".

**) Ausführliche Nachweisungen bei Staudenmaier, chr. Dogmatik 2, 752 ff.

nibus omnia dicitur esse Deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens expurgata omnium vitiorum faece atque penitus abstersa nube malitiae, vel sentire, vel intelligere, vel cogitare potest, omnia Deus est, nec ultra jam aliud aliquid nisi Deum videat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit; et ita erit omnia Deus. Athanasius, und mit ihm die meisten gr. VV., sagen von der Menschwerdung: der Logos ist Mensch geworden *ἵνα ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ· ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, de incar. 1. p. 100. Greg. v. Naz. Or. II. *), Johannes v. Dam. II, 12: „Das Ende des Mysteriums des Menschen sei, daß er vergottet werde: *θεούμενον μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θεῖαν μεθιστάμενον οὐσίαν*. (S. oben S. 185). Herrlich Augustin, in dem bekannten Ausspruch: amando Deum efficimur dii, während er sonst gewöhnlich das Endziel als das Anschauen Gottes bezeichnet, Solil. 36: Haec est plena beatitudo et tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui: videre eum, qui fecit coelum et terram, videre eum, qui fecit eum, qui salvavit eum, qui glorificavit eum. Videbit eum cognoscendo, amabit diligendo, laudabit possidendo. Ipse enim erit haereditas populi sui, populi sanctorum, quem redemit. . . . Visio tua totum praemium et totum gaudium, quod exspectamus. Haec enim est vita aeterna ut cognoscamus te, solum verum Deum et quem misisti etc. Und wie sehnt sich der Kirchenvater aus dem Elend der Welt heraus nach diesem Ziele: Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum nisi doceas tu, nec invenire nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem te quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo, Manuale 31. Bernhard bezeichnet es als communio voluntatum et consensus in charitate, und Luther sagt zuweilen:

---

*) Ullmanns Greg. v. N. S. 452.

„Daß solche Liebe einen göttlichen Menschen macht, der mit Gott ein Ding ist". Bekanntlich braucht dafür auch die spätere mystische Theologie den Ausdruck vergotten, aber so lieblich und innig sie davon redet, so beschreibt sie doch meist diese Versenkung in Gott wie ein Aufgeben nicht blos des selbstischen Ichs, der falschen Ichheit, sondern des Ichs, der Kreatürlichkeit überhaupt; nur daß dieß noch nicht nothwendig in eigentlich pantheistischem Sinne verstanden werden muß. Vgl. z. B. Tauler, Predigt 3 am dritt. Sonnt. Trinit.: „Die Seele wird (durch das wiedererlangte Ebenbild) Gott gleich und göttlich: ja alles wird sie aus Gnaden, was Gott ist von Natur. In dieser Vereinigung und Einsenkung in Gott wird sie über sich selbst in Gott geführt, und Gott so gleich, daß, wenn sie sich selber sähe, sie sich für Gott würde schätzen: und wer sie sähe, der würde sie sehen, nicht zwar in dem natürlichen, sondern in dem aus Gnaden ihr mitgetheilten Wesen, Form und Weise Gottes, und würde also selig von dem Gesichte. Sintemalen Gott und die Seele in solcher Vereinigung Eins sind; wiewohl nicht von Natur, sondern aus Gnaden". — „Die lautere und göttliche Seele, welche von der Kreaturliebe so frei ist, als Gott, wird von andern gesehen werden, auch sich selber in Ewigkeit ansehen, als Gott, denn Gott und eine solche Seele sind in der obgemeldeten Vereinigung Eins, und wird ihre Seligkeit in und aus sich selbst nehmen in dieser Vereinigung". Aehnlich in der deutschen Theologie, Kap. 1: „Wenn das Vollkommene kommt, so wird das Getheilte, das ist Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit, alles verschmäht und für nichts gehalten"; aber K. 41 heißt es: „In diesem wahren Licht und in dieser wahren Liebe ist oder bleibt weder Ich noch Mein, Mir, Du, Dein und dergleichen, sondern das Licht erkennet und weiß ein Gut, das über alle Gut ist und alle Gut eins sind wesentlich in Einem und ohne das Eine kein Gut ist; und darum wird auch nicht da geliebt dieß oder das, Ich noch Du oder

dergleichen, sondern allein das Eine, das weder Ich noch Du ist" u. s. w. — Die Unsrigen sagen deshalb lieber „Vereinigung mit Gott" und bezeichnen den Zustand der Vollendung als den: qua Deo velut summo bono plene ac perfecte potimur et fruimur, als visio beatifica — in der Gemeinschaft mit allen Engeln und Heiligen. Baier, 317. Auch sie lehren eine Verklärung nach Geist und Leib, eine perfecta reparatio imaginis Dei — und auch das ist ganz in ihrem Sinne, daß von der künftigen Vollendung gerade an diesem Orte und noch vor der Lehre vom Fall im Allgemeinen gehandelt wird. Der Artikel de beatitudine aeterna gehört, wenigstens nach der synthetischen Methode, zum ersten Hauptheil der Dogmatik.

In Beziehung auf die Christologie wiederholt sich nun hier die Frage, ob es zur Erreichung der der Menschheit gestellten geschichtlichen Aufgabe einer Menschwerdung des Sohnes bedurft habe? Und gerade das ist auch der Punkt, auf den die Vertreter jener Ansicht das Hauptgewicht legen, weshalb sie an dieser Stelle zu besprechen ist. Man sagt: Ohne Menschwerdung hätte die Menschheit ihrer Bestimmung, ein organisches Ganze, ein gegliederter Organismus zu werden, nicht entsprechen können; es bedurfte dazu eines centralen gottmenschlichen Hauptes, welches die Einzelnen unter sich befaßt „und an sich zur Einheit verbindet". Das macht schon Ruprecht von Deutz und nach ihm J. Wessel geltend: „Damit der heilige und ehrwürdige Körper, die ganze Gemeinde der triumphirenden Heiligen, nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres gesetzmäßigen Hauptes erfreute — damit alle Geschöpfe einen gemeinsamen Mittler hätten zwischen Gott und sich, damit das ganze Volk Gottes seinen König . . . alle Söhne Gottes und alle Kreaturen ihren erstgeborenen Bruder hätten — habe der Sohn Mensch werden müssen" *). Auch And. Osiander führt in sei-

*) Ullmann Reformatoren vor der Ref. 492.

ner Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiisset in mundum? *) u. a. folgende Gründe an: Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi peccatum introiisset in mundum, non habuissent angeli Christum caput et principem suum; — nos adeoque totum regnum Dei carere cogeremur rege nostro idque in omnem aeternitatem; — ecclesia cogeretur esse sine capite, templum Dei vivi non facti essent homines; — non posset illud mysterium in Christo et ecclesia (Ephes. 5, 31) existere; — nisi Deus voluisset Filium incarnari, nunquam de mundo condendo quidquam cogitasset. Besonders aber sind es die Neueren, bei denen uns diese Idee entgegentritt: Martensen, chr. Dogm. §. 75: „Würde der göttliche Logos nicht Mensch, so würde das Menschengeschlecht ohne einen wirklichen Einheitspunkt und ohne Haupt sein; ihm würde der wirkliche Mittler fehlen, der das Geschlecht von der Naturstufe des Lebens auf die Stufe der Vollendung und Wesenheit erheben kann", vgl. §. 131, wo die Incarnation als das nothwendige Mittel zur Weltvollendung, auch ohne die Sünde, bestimmt ist. „Die einzelnen Individuen sind nur die einzelnen Glieder am Leib der Menschheit (das Menschengeschlecht eine zerstückte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegensätzen); Christus aber verhält sich zu allen andern menschlichen Individualitäten, wie der Mittelpunkt eines Kreises zu allen einzelnen Punkten im Kreise. Nur vermittelst dieser Grundindividualität kann die Mannigfaltigkeit des Geschlechts zu einem Reiche Gottes organisch vervollkommnet werden und jedes menschliche Individuum zu seiner eignen rechten Eigenthümlichkeit und seinem rechten Platze im Ganzen der Menschheit gelangen". Ebenso Dorner a. a. O. 527 und Liebner, in der Christologie 287. 297, deren dritter Abschnitt die

---

*) Ich kenne die Schrift nur aus J. Wigand's Traktat de Osiandrismo 1586. Doch sind seine Auszüge wortgetreu.

neueren Ausführungen dieser, mannigfach modificirten, Ansicht darlegt. Fischer, Göschel, Dorner, Mehring, J. P. Lange.

Offenbar ist sie hier gereinigt von der verwirrenden Beziehung auf die Engel, die sie noch bei Osiander hat, und welche, consequent verfolgt, auf den phantastischen Gedanken des Origenes von einer Engelwerdung des Logos führt, wogegen schon Wigand a. a. O. Hebr. 2, 16 geltend macht. Sie beschränkt sich hier auf die Menschheit. Auch wir sind weit entfernt, die Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, zu verkennen. Diese Wahrheit ist: einmal die Idee der Menschheit als eines organischen, reichgegliederten Ganzen, sodann die Thatsache, daß die von Gott abgefallene und damit auch in eine unendliche Zersplitterung auseinandergegangene Menschheit, durch den historischen Christus, so weit sie sich ihm anschließt, wieder zur geistigen Einheit Eines Leibes verbunden worden sei, dessen Haupt Er kraft der Auferstehung ist, Ephes. 4, 4—6. 1, 20. 21. Allein jene Zersplitterung, jenes falsche Isoliren und Abschließen der einzelnen Individuen (und Völker) gegen einander, ist doch nur erst die Folge der Sünde. Indem sich das Band löst, welches das Geschlecht mit seinem Gott verbindet, löst sich auch dasjenige, welches die Glieder zusammenhält. Warum soll es nun abgesehen davon nicht zu einem wirklichen einheitlichen Organismus haben kommen können, wenn die Menschheit in der Gemeinschaft mit Gott, näher dem Sohne, sich normal entwickelte? War denn das heilige Band der Liebe zu Gott nicht hinreichend, um die einzelnen Glieder des sich entwickelnden Geschlechtes in lebendiger Gemeinschaft zu erhalten, und jenes Wechselverhältniß des gegenseitigen Gebens und Nehmens zu begründen, wodurch Eins an der Eigenthümlichkeit des Andern sich hätte erbauen und ergänzen können? Ist das doch wesentlich die Art der Liebe. Und wenn doch die übrigen Reiche der Kreatur, wenn die heiligen Chöre der Engel an Gott dem Sohne ihren sie verbindenden Einheitspunkt hatten (Kol. 1, 16), weshalb sollte

dasselbe nicht auch für die Menschheit ausreichen? Ich sehe keinen Grund dagegen. Etiamsi homines non peccassent, nihilominus cum Deo creatore fuisset arctissima copulatio; nihilominus Filius Dei existisset rex et gubernator totius generis humani, et homines fuissent templa Dei ... et regnum Filii constitisset, sagt mit Recht Wigand a. a. O. 29. 30. Vgl. Quenstedt II, 165. Jul. Müller aber spricht sich darüber auf eine so schöne Weise aus, daß ich nicht umhin kann, die ganze Stelle unten mitzutheilen *). Oder, wenn es doch für die Mensch-

---

*) „Soll das Ziel aller Weltentwicklung im schöpferischen Gedanken Gottes rein ideell ausgedrückt werden, so ist es in diejenige freie Vereinigung der persönlichen Kreatur mit Gott zu setzen, in welcher sie ganz Organ Gottes wird, von seinem Leben ganz durchdrungen und verklärt, in welcher sie, wie sie selbst darin zur vollendeten und unzerstörbaren Heiligkeit und Seligkeit erhoben ist, so auch die übrige Schöpfung mit sich emporzieht zur Theilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auf ihre Weise und nach ihrem Maße. Diese mit Gott vereinigte persönliche Kreatur ist aber in der ewigen Idee Gottes geschaut als ein Ganzes, bestehend aus der Fülle persönlicher Individuen als seinen sich wechselseitig fordernden und ergänzenden Gliedern, also als eine Gemeinschaft, ein Reich von Wesen, welche durch ihre Kreatürlichkeit von Gott substanziell unterschieden bleiben, und in denen doch Gott Alles in Allem ist. — Der Logos nun als das absolute Ebenbild des Vaters und als das hypostatische Prinzip seiner Selbstoffenbarung nach außen steht mit allen nach dem göttlichen Bilde geschaffenen Wesen, d. h. mit allen persönlichen Weltwesen (?) in einer tiefen spezifischen Verbindung. Als dieses Prinzip ist er der Träger der göttlichen Weltidee, die in dem urbildlichen Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ihren vereinigenden Brennpunkt hat; eben darum ist er auch Mittler aller dieser Wesen als wirklich existirender, Mittler in einem universalen Sinne, der von dem soteriologischen wohl unterschieden werden muß, Offenbarer

heit, abgesehen von der Sünde, eines solchen Centralindividuums bedurfte, warum fällt seine Erscheinung nicht gleich an den Anfang der Geschichte — und wie sollte sich denn dasselbe zu dem ersten Adam verhalten? Der erste Adam war ja selbst schon Haupt des sich aus ihm entwickelnden Geschlechtes; Röm. 5, 15 stellt ihn geradezu dem zweiten als Antitypus entgegen, und läßt in seinem Ungehorsam Alle als Sünder dargestellt, in seinem Tode das ganze Geschlecht gerichtet werden vgl. 1. Kor. 15, 22, — nehmen wir nun an, er wäre nicht gefallen, also auch nicht gestorben, die Menschheit habe sich von ihm aus normal entwickelt, so blieb ja er als Stammvater immer das natürliche Haupt des aus ihm sprossenden Geschlechtes, der Patriarch, um welchen her die Individuen, Familien und Stämme, in die es sich gliederte, sich auch wieder zur Einheit zusammen-

---

Gottes für sie rein innerlich und vermöge seines Einwohnens in ihrem Geiste, und herrschender König, der ihre Entwicklung zum absoluten Ziele der Vollendung leitet; denn nur in der Gemeinschaft Gottes kann der Mensch, kann überhaupt das persönliche Geschöpf zur Gemeinschaft Gottes emporsteigen, sei es auf geradem Wege, sei es in der Umkehr von dem Abwege der Sünde. Hier nun haben wir, wie nach dem Obigen von selbst einleuchtet, die normale Entwicklung der geschaffenen Persönlichkeit im Auge, und in diesem Sinne muß unstreitig gesagt werden, daß der Mensch schon schlechthin ursprünglich auf Christum, nämlich als Logos, angelegt ist". „Die Anlage der menschlichen Natur zur Gottmenschheit [ich würde diesen Ausdruck hier lieber vermieden sehen, ob er wohl durch das Vorhergehende gegen Mißdeutung gesichert ist], ist die Uranlage aller persönlichen Kreatur zur Gemeinschaft mit Gott. . . Und eben jenes Urverhältniß zum Logos ist es auch, von welchem Paulus Kol. 1, 15—17 handelt". Deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 43. Das nähere, speciellere Verhältniß des Sohnes zur Menschheit muß ich jedoch stärker als J. Müller betonen.

geschlossen hätten; und konnte dann diese natürliche Einheit nicht zugleich die Vermittlung sein für eine wahrhaft organische Lebensgemeinschaft? Man denke nur Sünde und Tode mit ihren Folgen hinweg. Freilich wird man uns entgegnen, das seien leere Abstraktionen, blose Möglichkeiten — wohl; ganz dasselbe gilt von der entgegengesetzten Ansicht, und schon deshalb entbehrt sie der praktischen Bedeutung; aber bekennt man sich einmal zu letzterer, so kann man sich der Reflexion auf jene Möglichkeiten doch nicht entziehen; die Frage, weshalb ein zweiter Adam neben und nach dem ersten? kehrt immer wieder. Die Auskunft, dieser sei das blos natürliche Haupt gewesen, reicht keineswegs aus, weil ja auch er die Bestimmung hatte, in's geistliche Leben verklärt zu werden — und je mehr ich diesem Gedanken nachgehe, desto nebelhafter und räthselhafter wird mir jene Ansicht. Umgewandt aber, suche ich ihr eine Bedeutung abzugewinnen, so komme ich auf die Schleiermachersche Theorie zurück, nach welcher „Christi Erscheinung die Vollendung der ersten, noch unvollkommenen, Schöpfung der menschlichen Natur ist und die Aufhebung der von dorther stammenden Sünde bezweckt: die Sünde von Gott geordnet, eben um durch die Erlösung aufgehoben zu werden". So gefaßt, gewinnt jener Gedanke eine greifbare Gestalt; nur ist damit die schriftgemäße Lehre vom Urstande aufgegeben und die schriftwidrige Ableitung des Bösen vom Schöpfer, die Nothwendigkeit desselben zugestanden. Die Vertreter der fraglichen Ansicht wollen beides nicht; Liebner erklärt sich mit Recht entschieden dagegen, und so bleiben auch alle meine Bedenken stehen.

Auch der andere Grund, den er in Reuters Repertorium 1850, Heft 8 geltend macht, daß nämlich seine Theorie die alleinige Rettung von der Annahme einer Nothwendigkeit der Sünde darbiete, hat für mich keine Beweiskraft. Er sagt hier: In der von Gott beschlossenen Erscheinung des Gottmenschen sei die Erfüllung der Idee der Menschheit gewährleistet, ihre

Verwirklichung im Haupte gesichert. Nun möge immerhin die Sünde aus der kreatürlichen Freiheit eintreten und die ganze Entwicklung des Geschlechtes verkehren: Gott könne sie gewähren lassen, sie vermöge doch seinen ewigen Rathschluß über die Menschheit nicht zu alteriren, weil dessen Verwirklichung in dem Einen im Voraus gesichert sei. Aber ohne jene Gewähr zu haben, könne Gott das Böse nicht zulassen, denn sonst sei die Verwirklichung der göttlichen Weltidee dem blosen Zufall preisgegeben, es fehle der unverbrüchliche Nexus zwischen dem göttlichen Rathschluß und der Weltentwicklung, und um diesen Preis sei die Rettung der menschlichen Freiheit zu theuer. Man werde dann vielmehr mit Nothwendigkeit dahin gedrängt, die Sünde in den Weltplan selbst aufgenommen sein zu lassen, d. h. ihre Nothwendigkeit zu behaupten. So Liebner. Aber erstlich begreife ich nicht, wie die Realisirung der Idee in dem Einen Haupte eine Kompensation sein sollte für den möglichen Ausfall aller Glieder des Leibes (vgl. Christol. 297); das führt mich schon wieder auf eine Vorstellung von dem Zweck der Menschwerdung und auf ein Verhältniß des Gottmenschen zur Gattung, die mir bedenklich erscheint *). Sodann leuchtet mir auch

*) Julius Müller a. a. O. S. 326: „Es ist durchaus nicht einzusehen, wie Christus nicht aus demselben Grunde, aus welchem er hiernach einen verlorengehenden Theil der Menschheit durch sich selbst zu kompensiren vermag, nöthigenfalls auch das Ganze der Menschheit kompensiren könnte, so daß hier sehr unerwartet ein Resultat hervorspringt, welches so antisoteriologisch als möglich ist: Christus ist eigentlich und in höchster Beziehung nicht um der aus wirklichen Menschen bestehenden Menschheit willen und aus Liebe zu ihr erschienen, sondern damit er in sich selbst die ganze Idee der Menschheit vollkommen realisire. Damit aber wird das ethische Motiv der Liebe zur Menschheit, welches diese Theorie nach dem Obigen als den tiefsten Grund der Menschwerdung anerkannte, zurückgenommen,

jene Nothwenigkeit nicht ein; die Zulassung des Bösen von Seiten Gottes ist die Consequenz des Verhältnisses, in welches Gott die Kreatur dadurch, daß er ihr die sittliche Freiheit verlieh, zu sich und sich zu ihr gesetzt hat. Diese göttliche Selbstbeschränkung (= Selbstbestimmung) hat keinen andern Grund als die freie Liebe Gottes, eine Liebe, welche der Kreatur die Möglichkeit des höchsten Gutes selbst auf die Gefahr hin, daß ihre Liebesabsicht von derselben vereitelt werde, nicht vorenthalten wollte, — dieselbe freie Liebe, welche dem von ihr vorausgesehenen Abfall der Kreatur gegenüber die Erlösung geordnet hat, aber auch diese dem Einzelnen nicht aufzwingt, sondern ihm nur die Aneignung ermöglicht. Und wir wissen aus der Schrift, daß selbst dieß nicht von Allen geschieht, mithin der Wille der ewigen Liebe an einzelnen (oder vielen) Individuen unerreicht bleibt. Mehr als das bedarf es nach meiner Meinung zur Erklärung der Zulassung des Bösen nicht; um so weniger, als der Rathschluß der Erlösung, wie wir ihn fassen, zugleich die Zurückführung der Menschheit zu ihrer Bestimmung involvirt. Damit ist doch auch das, was Liebner fordert, gegeben; denn in diesem Rathschluß hat ja Gott auch eine Gewähr, daß die menschliche Sünde den Willen seiner ewigen Liebe nicht alterire,

---

und als Zweck derselben ergibt sich nun doch jener blos epideiktische des Wessel: die Vereinigung des Logos mit einer individuellen menschlichen Natur darzustellen, eben damit sie dargestellt werde. — In jenem Resultate geht übrigens auch der Ausgangspunkt der Deduction, jener Gedanke des gottmenschlichen Hauptes der Menschheit, dialektisch zu Grunde — sehr natürlich; denn ein Haupt, in welchem die ganze Idee des Leibes schon realisirt ist, und welches darum den — gleichviel ob totalen oder partiellen — Defect desselben durch sich ersetzen kann, ist eben damit über die Relativität hinausgehoben, welche an dem Begriff des Hauptes wesentlich haftet".

nur daß damit freilich nicht eine absolute Nothwendigkeit des Erfolgs bezüglich der Einzelnen gegeben ist. Und die Forderung einer solchen droht immer wieder, theils die Freiheit der göttlichen Liebe aufzuheben, auf der hier Alles beruht, theils die Seligkeit Gottes von der des Menschen abhängig zu machen.

So vermag ich denn nicht mit Liebner in dem Gedanken einer Nothwendigkeit der Menschwerdung, auch abgesehen von der Sünde, die nothwendige Consequenz lutherischer Grundanschauung zu erkennen; — im Gegentheil, ich halte sie in Anbetracht der Schwierigkeiten, von denen sie gedrückt wird, vgl. auch S. 200 ff., für einen bedenklichen Irrthum.

## 2) Die Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit.

### §. 27.

Daß die Menschheit in ihrem dermaligen Zustande ihrer göttlichen Bestimmung nicht entspricht, daß ihr Verhältniß zu Gott eine Störung erlitten hat, und statt der normalen Lebensentwicklung eine abnorme eingetreten ist — erkennt Jedermann, auch der natürliche Mensch an: worin das Wesen dieses Zustandes besteht, weiß Niemand, als wer durch den Glauben an Christum gerechtfertigt, mit Gott in Gemeinschaft steht. Der Unbekehrte hört wohl auch das Wort der Schrift, welches Alles unter die Sünde beschließt, aber der Ernst, der in diesem Zeugniß liegt, bleibt ihm verschlossen; er sieht es an, und geht vorbei. Erst wenn uns das Licht des göttlichen Geistes in die Seele gedrungen ist, erblicken wir die Nacht in der Tiefe des eigenen Herzens, erst gegenüber der rettenden Gnade Gottes lernt man sich selbst in seiner wahren Gestalt erkennen. Was da der Christ in sich gewahrt, ist in der That nichts Geringeres als ein tiefes, gründliches Verderben, eine Richtung, welche im direkten Gegensatz zu dem heiligen Willen Gottes steht. Und diese Wahrnehmung kommt ihm nicht etwa blos

aus dem Rückblicke auf einen früheren Zustand, sondern auch jetzt noch, nachdem jene ungöttliche Richtung durch die Kraft der göttlichen Gnade in ihm gebrochen und in steter Abnahme begriffen ist, trägt er sie doch noch in sich und erfährt sie im täglichen Kampf mit ihr als Sünde. Von dieser Erfahrung geben die Klagen und Bekenntnisse der frömmsten Christen Zeugniß; aus ihr heraus ist es gesprochen, was der Apostel sagt: „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes", was unsere Kirche singt: „In Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", was jeder Gläubige im täglichen Gebete bittet: „Schaff in mir Gott ein reines Herz". Wenn irgend etwas, so beweisen diese Zeugnisse die Intensität der Sünde. Wollen wir ihr Wesen in's Wort fassen, so können wir es nicht entsprechender bezeichnen als negativ: Entfremdung von Gott, positiv: gottwidrige Neigung; zusammen: Selbstsucht; sich selber leben und suchen, also das gerade Gegentheil von dem Zustande oder von der Richtung (denn es gibt keinen blosen Zustand im Leben des lebendigen Menschen), die wir oben als die ursprüngliche beschrieben haben. Entsprechend der Doppelstellung des Menschen hat diese Selbstsucht von vorn herein und nicht erst in Folge ihrer Entwicklung zwei Seiten an sich: die höhere, und die niedere Selbstsucht; jene der gottwidrige Egoismus, diese die gottwidrige Hingabe an die materielle Natur; jene die Wurzel des Hochmuths, diese der sinnlichen Lüste. Zerlegen wir aber den sündigen Gesammtzustand in seine psychologischen Momente, so sind es: die Verkehrung der innersten Herzensrichtung, die Verdunklung des Gottesbewußtseins, die Corruption des Willens; das gerade Gegenbild von den Momenten des Urstandes (S. 216).

Dieses Zustandes ist sich der Christ aber immer zugleich als Schuld bewußt. Obwohl von seiner erneuerten, in Ge-

meinschaft mit Gott stehenden Persönlichkeit bereits abgestoßen und verurtheilt, ja selbst da, wo er wie eine schon absterbende Wurzel im Hintergrunde liegt, auch da fühlt und erkennt der Christ diesen Zustand als einen sündhaften, der nicht sein soll, der ihn vor Gott verwerflich macht, und um dessentwillen er der Vergebung bedarf. Und dieses Schuldgefühl ist so mächtig in ihm, daß es sich durch keine Dialektik des reflectirenden Verstandes irre machen läßt, so tief, daß es ihn immer auf's neue treibt, zu der Versöhnung seine Zuflucht zu nehmen; es hat für ihn unumstößliche Wahrheit. Gilt dieß nun von der Sünde als Zustand, als bloser Bestimmtheit der menschlichen Natur, so folgt von selbst, daß noch vielmehr die einzelnen Akte, in denen diese ungöttliche Bestimmtheit sich äußert und die immer mehr oder weniger durch den Willen mit vermittelt sind (peccata actualia), den Charakter der Schuld an sich tragen; in der Wirklichkeit aber ist beides, Akt und Zustand, nie auseinander und kommt dem Christen immer eins mit dem andern zum Bewußtsein.

Das Bewußtsein der Sünde und Schuld ist aber bei dem Christen zugleich begleitet von dem der völligen Unfähigkeit zum Guten. Nicht als ob er selbst noch für das höhere Leben erstorben wäre, sondern gerade weil er es nicht mehr ist, weil er als der Gerechtfertigte in der Gemeinschaft mit Gott die Kraft eines neuen Lebens besitzt, eben deshalb hat er jene Einsicht. Denn diese Gemeinschaft mit Gott hat sich nicht aus der natürlichen Richtung seiner Persönlichkeit heraus entwickelt, dieses neue Leben ist kein Erzeugniß seines eigenen Wollens und Denkens, es ist vielmehr von seinen ersten Anfängen an Wirkung der göttlichen Gnade, und nur in dem Maaße, als er sich von ihr hat ergreifen lassen, ist der Christ wirklich zum Guten fähig geworden. Das steht ihm erfahrungsmäßig fest. Von dieser Erfahrung ist es dann nur die andere Seite, daß er sich, so wie er an und aus sich selbst ist,

völlig unfähig zum göttlichen Leben weiß. In dem ernstlichen Ringen darnach hat er die thatsächliche Ueberzeugung gewonnen, daß ihm von Natur weder die Macht seinen Willen in eine wirkliche Conformität mit dem göttlichen Willen zu setzen, noch das Vermögen, das ihm dargebotene Heil sich anzueignen, beiwohne; durch den ganzen Gang seines innern Lebens hindurch ist er es inne geworden, wie von seinem alten Ich aus eine Aenderung der verkehrten Richtung, ein neuer Lebensanfang in keiner Weise ausgehen könne. So ist es der Ausdruck seiner eigensten Erfahrung, was die Kirche bekennt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann". Und wenn diese verkehrte Neigung auch jetzt noch in ihm gegen das neue Leben reagirt, wenn selbst die erneuerte vom heiligen Geist getragene Persönlichkeit jener bösen Neigung in diesem Leben niemals völlig mächtig wird, so muß die Sündhaftigkeit an sich ein übermächtiges Prinzip, eine den Menschen knechtende Gewalt sein.

Ihre weiteren Folgen, wie sie auch den Erlösten noch mitbetreffen, sind der Tod, sammt der ganzen Reihe von Uebeln, die sich daran knüpfen. Denn wenn gleich das Sterben für den Christen der Durchgang zum Leben ist, so erkennt doch auch er in dieser gewaltsamen Scheidung Leibes und der Seele ein Gericht, das mit der Sünde im engsten Zusammenhang steht, und fühlet recht wohl den furchtbaren Ernst, der hinter der äußern Erscheinung desselben verborgen liegt. Es bedarf der ganzen Energie seines Glaubens, um dieses Grauen zu überwinden, um mit Ruhe diesem letzten Feind in's Angesicht zu sehen, welcher ein thatsächliches Zeugniß über und wider die Sünde ist. Aber nicht nur der Moment des Sterbens — „mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen"; lange ehe sie offen ausbricht, nagt die Macht des Todes zerstörend wie ein Wurm an unserer Natur und verwandelt nicht

nur das ganze Leibesleben in ein continuirliches Sterben, dessen Symptome in zahlreichen leiblichen Uebeln zu Tage kommen und dem Christen das zeitliche Dasein zu einer schweren Bürde machen, sondern wirkt auch hemmend und zerrüttend auf das geistige Leben zurück. Es ist, weil der leibliche Organismus letal verwundet ist, ein in sich gebrochenes machtloses Leben, einer Nichtigkeit verfallen, der es nur durch den Geist Christi entnommen werden kann.

Zu dieser Macht des Todes kommt endlich noch die des Argen hinzu, von dessen Herrschaft sich zwar der Christ durch die Gnade frei weiß, mit dessen Einflüssen er jedoch fortwährend zu streiten hat. Er kann zwar zwischen den Einwirkungen dieses Feindes und denen der eigenen Sündhaftigkeit nicht bestimmt unterscheiden, weil erstere durch letztere sich vermitteln, aber dennoch fühlt er recht wohl die verborgene Macht, die hinter dem, ihm verordneten schweren Kampf mit dem eignen Fleische und der Welt, liegt, und sehnt sich darum nach völliger Erlösung wie von Sünde und Tod, so auch von den Versuchungen des argen Geistes, dessen Botmäßigkeit er in Christo entnommen ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, was sich uns bis jetzt aus der Reflexion auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ergeben hat, auf das Gebiet der noch unerlösten Menschheit nicht nur seine volle Anwendung findet, sondern hier im verstärkten Maaße gilt. Denn hier muß alles das abgezogen werden, was dem Christen, als solchem, eignet, sowohl das Grundverhältniß, in dem er durch die Gnade zu Gott steht, als die Erkenntnisse und Kräfte, die ihm daraus zufließen gegenüber der Sünde und ihren Folgen. Bringen wir das in Abzug, so bleibt nichts übrig, als ein allgemeines und totales Verderben des Geschlechtes, welches wir, als Zustand betrachtet und noch abgesehen von seinen Aeußerungen, die Gattungssünde, die sündige Be-

stimmtheit der Gattung nennen. Sie ist selbstverständlich dem Wesen nach dieselbe, wie sie auch der Christ noch in sich erkennt, nur mit dem dreifachen Unterschiede, daß hier erstlich die Sündhaftigkeit eine dem ganzen Menschen nach Natur und Person gleicherweise inhärirende, die innerste Neigung seines Herzens bestimmende Macht, mithin eine wirksame Potenz in ihm ist; sodann, daß hier die Schuld, weil nicht durch die Gnade getilgt, als wirkliche Verhaftung des sündigen Geschlechtes unter das Gericht, als verdammliche Gesammtschuld desselben besteht; endlich, daß hier die Unfähigkeit einen neuen Lebensanfang zu beginnen, eine totale, eine wirkliche Erstorbenheit für das Göttliche, und die Abhängigkeit von dem Argen eine unentrinnbare ist, weil die erlösenden Einflüsse der Gnade fehlen.

Wie tief aber auch das Verderben in die menschliche Natur eingedrungen sei, dennoch hat es dieselbe nicht zerstört; es hat keinen ihrer integrirenden Bestandtheile, keine der wesentlichen Kräfte des Menschen vernichtet, sondern sie nur corrumpirt. Was wir oben die substanzielle Seite des göttlichen Ebenbildes nannten, die kreatürliche Persönlichkeit, und in ihr die formale Receptivität und Reactivität für göttliche Einwirkung, (§. 19) — die besteht noch immer fort, wenn gleich als blos formale. Auch als Sünder ist und bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und Werk.

Die meisten Zeugnisse der Schrift über das natürliche Verderben des Menschen tragen denselben Charakter wie die Aussagen unsers §.; es sind Bekenntnisse Bekehrter, Wiedergeborener, und gerade von solchen haben wir beim Schriftbeweis für unsere Aussagen auszugehen; sie sind auch die schlagendsten. Denn wenn auch bei den Wiedergeborenen, wie bei Allen, die habituelle Sündhaftigkeit nicht die blos angeborene, sondern immer auch die mitverursachte ist, so ist sie doch bei

ihnen bereits durch die Macht der göttlichen Gnade gebrochen, und steht demnach in ihnen der Intensität nach nicht über, sondern unter der Bestimmtheit, die sie in dem natürlichen Menschen hat.

Aus dem A. Testamente gehört hieher die Aussage des Psalmisten Ps. 143, 2: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht", die dann Hiob 9, 2. 14, 4. 15, 14 nachklingt; ferner das Bekenntniß Ps. 51, 6 u. 7, wo sich David von Empfängniß und Geburt her sündhaft nennt; und V. 21 desselben Psalms, wo die Bitte um ein reines Herz die natürliche Unreinheit desselben zur Voraussetzung hat; sodann das Gebetswort Salomo's 1. Kön. 8, 46: „Es ist kein Mensch, der nicht sündigte", was Kohel. 7, 20 speciell auf den Gerechten angewendet wird; und Prov. 20, 9: „Wer darf sagen, ich habe ein reines Herz", was auf Ps. 51, 21 zurücksieht. Der Complex dieser Stellen besagt daher nicht nur die Allgemeinheit des Sündigens, sondern der Sündhaftigkeit.

Aus dem neuen Testament gehört hieher vor Allem 1. Joh. 1, 8. 9. 10, sofern hier der Apostel, sich selbst mit einschließend, den Gläubigen sagt: die Läugnung der Sünde (*ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν*, d. h. daß wir nicht Sünde haben, nicht mit ihr behaftet sind) sei Selbstbetrug und Zeugniß von innerer Unwahrhaftigkeit, die Nichtanerkennung der Sünden Verachtung des göttlichen Wortes, welches alle Menschen unter die Sünde beschließt. Daher die Nothwendigkeit des aufrichtigen Bekenntnisses; denn die Reinigung von der Sünde durch das Blut Christi, deren sie fortwährend bedürfen, hat die bußfertige Anerkennung der währenden Sündhaftigkeit zur Bedingung v. 9. Der eigentliche locus classicus aber ist die Selbstaussage Pauli Röm. 7, 15—25. Daß hier der Apostel, wenn auch im Namen Aller, die sich in derselben Stellung finden, doch zunächst von sich selber, und aus seiner eigenen

gegenwärtigen Erfahrung, aus der Erfahrung des Wiedergebornen heraus rede, kann nach v. 24 u. 25 kein Zweifel sein*). Er sieht aber dabei zunächst von dem ab, was er durch Christus ist, und betrachtet sich rein in seinem Ansichsein gegenüber dem göttlichen Gesetz, während er dann v. 24. 25. 8, 1 ff. das was er in Christo ist, hat und vermag, ausspricht. Die ganze Stelle beruht also auf einer abstrakten Trennung zweier, in

*) In der unrichtigen Auslegung und Anwendung dieser Stelle auf den rein natürlichen Menschen liegt eine der Hauptstützen für die in der neuern Zeit gewöhnlich gewordene irrige Auffassung des Wesens der Erbsünde. Sie macht es geradezu unmöglich, den Zustand des Menschen, wie er an sich, d. h. abgesehen von allen Wirkungen der göttlichen Gnade ist — worauf es hier gerade ankommt — richtig zu bestimmen, und bringt uns in unauflöslichen Widerspruch nicht nur mit dem Bekenntniß der Kirche, sondern auch mit andern Aussagen der Schrift. Je umfassender daher der Gebrauch ist, der neuerdings von unserer Stelle für die Dogmatik gemacht wird, z. B. von Neander, Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 587, von Jul. Müller, Lehre von der Sünde 1, 395 2, 324., von Nitzsch, System der christlichen Lehre §. 114, von Martensen, christliche Dogmatik §. 93 und von vielen Andern, — desto dringender möchte ich auf Hofmann's trefflichen Nachweis des Zusammenhangs, Schriftbeweis 460 ff. und auf Delitzsch, Psych. 323 hinweisen, wo sich eine eingehende Erörterung darüber findet. Auch Philippi im Comment. zum Römerbrief hat das Richtige. Nur begreife ich nicht, wie er meine Entwicklung eine in sich zwiespältige nennen, und wie er die Annahme einer Abstraction des Apostels von dem, was er in Christo ist, tadeln kann, da er doch auch seinerseits sagt, daß die beiden Abschnitte c. 7, 14—28 und c. 8, 1—11 zusammengenommen werden müssen, wenn das Lebensbild der Wiedergeborenen nicht einseitig bleiben soll. — Denn damit ist ja eben zugegeben, daß die gesonderte Darstellung beider Seiten auf einer Abstraction des Apostels beruht.

Concreto in einander verflochtenen Seiten seines innern Lebens. Da findet er denn in sich den Widerstreit zweier Prinzipien, ein Wollen des Guten und eine Macht des Bösen, die jenes nicht zur Verwirklichung kommen läßt; jenes Wollen hat zu seinem Gegenstand das Gesetz, welches, weil es von Gott stammt, geistlich von Art ist, und das er, der Apostel, nicht nur thatsächlich als gut anerkennt v. 16, sondern dem er mit seinem Ich, mit seinem Willen zugethan ist: Wir wissen, sagt er 14, indem er sich mit allen Gläubigen zusammenfaßt, daß das Gesetz geistlich ist — *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω* (non probe), *οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.* So übermächtig, so ganz böse, ist diese Gewalt, daß sie ihm unmöglich macht, seinen eigenen Willen zu thun und ihn das Gegentheil davon, das von ihm gehaßte Böse, zu vollbringen treibt. Aber eben darin zeigt sich zugleich, daß es eine ihm fremde, von seinem Ich unterschiedene Macht ist, die das thut, nicht sein Ich, sondern die seinem Fleische innewohnende Sünde — nicht der Wille seiner innersten Persönlichkeit v. 18—20: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω. Οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* So erfahre ich also, fährt er 22. 23 fort, in mir den Gegensatz eines innern Wohlgefallens an dem Gesetze Gottes und eines Gesetzes in meinen Gliedern, das mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde. Die Unseligkeit dieses Widerspruchs preßt ihm sodann die Klage und den Wunsch aus: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe! v. 25; er möchte des Leibes ledig sein, in dem die

Sünde ihren Sitz hat und der um ihretwillen dem Tode verfallen ist. Und doch kann er mitten in diesem Elende, von Sünde und Tod bedrängt, Gott für den Sieg darüber danken. Denn (so versteh eich den Uebergang in v. 25) er ist in Christo. In Christo aber hat er beides: die Gnade der Rechtfertigung und die Macht eines neuen, vom Geiste Christi gewirkten Lebens, welches ihn über jenen unseligen Zustand erhebt. Demnach steht es so: Einerseits diene ich meinem eigentlichen Ich nach (αὐτὸς ἐγώ) dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde — der innere Zwiespalt v. 14 ff. währt fort und beschließt mich, an sich betrachtet, unter das Gericht; andrerseits, weil ich in Christo bin, ist nichts Verdammliches an mir, wie an Allen, die in ihm sind *), denn in ihm habe ich die Freiheit von Sünde und Tod. In Christo, an dem Gott die Sünde der Welt gerichtet hat (v. 3), habe ich die vollkommene Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, aber nicht geben kann, und habe den Geist des Lebens, vermöge dessen ich nicht mehr nach dem Fleische wandle, sondern nach dem Geist v. 4. – So ist also sein inneres Leben ein zweiseitiges, und beide Seiten zusammen geben erst das vollständige Bild seines Zustandes, aber die letztere überwiegt die erstere; daher mitten aus dem Kampfe

*) Es ist eine doppelte Folgerung, die mit dem zwiefachen ἄρα v. 25 u. 8, 1 aus v. 24 gezogen wird. Das erstere, auf ταλαίπωρος zurückgehend, sagt die Fortdauer des früher beschriebenen Zustandes aus; das andere, auf das εὐχαριστῶ u. s. w. zurückgehend, sagt aus, warum er Gott in Christo danken darf. Das αὐτὸς ἐγὼ erklärt Delitzsch: „ich selbst meinem wahren Innern nach", Hofmann: „ich, abgesehen von dem, was ich in Christo bin"; beide stimmen also darin zusammen, daß die Worte von αὐτὸς an — — ἁμαρτίας sich noch nicht auf die c. 8 beschriebene, sondern auf die c. 7, 14 ff. dargestellte Seite der apostolischen Erfahrung beziehen, nnd dieß scheint auch mir, ohnerachtet der Gegenbemerkung Philippi's, das Richtige.

heraus, der ihm das Seufzen nach Erlösung erpreßt, doch der Jubel des Dankes hervorbringt, welcher das Bewußtsein um den bereits vorhandenen Besitz der Erlösung und die Gewißheit des vollen schließlichen Sieges zur Basis hat.

Welches ist nun das Ergebniß dieser ganzen Stelle für den Zustand des Unwiedergeborenen? Offenbar zunächst dieses, daß ihm die Sünde als eine knechtende, sein ganzes Thun bestimmende Macht einwohnt. Was Paulus Röm. 7 v. 14. u. 18 sagt: *ἐγὼ δέ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, das muß hier seine volle, uneingeschränkte Anwendung finden. Aber wenn er ebendaselbst die Sünde als eine seinem Ich fremde Macht bezeichnet, und diesem ein *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* vindicirt, so kann dieß nicht in gleicher Weise von dem natürlichen Menschen, wie er an sich ist, gelten; dem widerspricht sowohl die Erfahrung, als das Zeugniß der hernach anzuführenden Stellen (z. B. Genes. 6), aus welchen erhellt, daß gerade die un- und widergöttliche Richtung der innersten Persönlichkeit das Charakteristische des rein natürlichen Zustandes ist. Auch unsere Stelle zeigt das klar. Denn während nach 14, 17 die Sünde eine dem Ich des Apostels fremde und äußerliche, von ihm gehaßte Macht ist, heißt es 8, 7 von der fleischlichen Gesinnung, daß sie *ἔχθρα εἰς θεὸν* sei, die sarkische Gesinnung aber ist die des natürlichen Menschen. — Wollte man nun fragen, wo denn der c. 14 beschriebene Zustand, abgesehen von c. 8, seine Wirklichkeit habe, so würde man etwa auf die Zustände Alt. Testl. Frommen verweisen dürfen, die unter der Zucht der vorbereitenden göttlichen Heilsökonomie stehend, von daher bereits tiefere Eindrücke, bereits ein inneres Wohlgefallen am Gesetze empfangen haben, aber noch nicht zum vollen Glauben an die Gnade durchgedrungen sind. Von dem Bilde des natürlichen Menschen haben wir jenes Wohlgefallen abzuziehen. Dieser ist ganz Fleisch (Joh. 3, 5) und in dem Fleische wohnet schlechterdings nichts Gutes, v. 18: *ἐν τῇ*

σαρκὶ οὐκ οἰκεῖ ἀγαθόν. In ihm beherrscht die Sünde die Neigung des Herzens und deshalb auch die Persönlichkeit. Deshalb kann es hier zwar zu einem Widerstreit der Neigungen z. B. der sinnlichen Lust mit dem Hochmuth, der höheren mit der niedern Selbstsucht kommen, aber nicht zum Widerstreit zwischen der Liebe zum (wahrhaft) Guten, zwischen Gottesliebe und sündiger Selbstheit. Wirkliche Entzweiung des Menschen mit sich selbst setzt immer schon göttliche Wirkung auf ihn voraus. Ganz richtig Luther zu Röm. 7, 14 und Galat. 5, 17: „Es ist der ganze Mensch, der die Keuschheit (die Sünde) liebt, und eben derselbige ist es auch, der mit bösen Lüsten beladen ist. Es sind zween ganze Menschen und ein ganzer Mensch; also geschieht es, daß der Mensch mit ihm selber streitet und ihm gleichsam entgegen wird; er will und will auch nicht. Und das ist eben die Herrlichkeit und Ehre der Gnade Gottes, daß er uns hat gemacht uns selbst zu Feinden" *).

---

*) Wenn dagegen Paulus a. a. O. das Böse ganz aus dem Ich des Wiedergebornen hinaus in die Peripherie seines Naturlebens verlegt und den Streit lediglich als einen Zwiespalt des ersteren mit der letzteren darstellt, so beruht dieß auf derselben Abstraction, die durch unsere ganze Stelle hindurchgeht. Das Böse ist doch auch für ihn keine blose Naturgewalt, von der er nur zu leiden hätte; obwohl gegen seinen Willen, kommt es doch auch nicht ohne diesen in ihm zu Stande, denn es ist doch immer auch sein Thun, sein Ich, und so scheint denn der Gegensatz in das Ich des Wiedergeborenen selbst zu fallen. In der That ist es auch gewissermassen so, wie die Erfahrung jedes Wiedergeborenen zeigt. Die innerste Neigung seines Herzens, obwohl in Glaube und Liebe Gott zugekehrt, ist doch noch nicht völlig von der Sünde gelöst und gereinigt; das Ich, das persönliche Selbstbewußtsein, aber wird immer durch die Neigung des Herzens und somit auch durch die ganze Beschaffenheit der Natur mit bestimmt, wie denn in der Wirklichkeit ersteres nie in

Wenn nun der Apostel diesen Zwiespalt einen Streit des *πνεῦμα* und der *σάρξ* nennt, so erhellt schon hieraus, wie nahe sich die beiden Begriffe *ἁμαρτία* und *σάρξ* berühren. Doch decken sie sich nicht völlig. Fleisch ist zunächst nicht Bezeichnung der sündhaften Richtung des Menschen (eine Richtung kann *σάρξ* sprachlich nicht bedeuten), aber auch nicht Bezeichnung der Leiblichkeit im Unterschied von der Seele, sondern Bezeichnung des ganzen Menschen nach seinem leiblich erscheinenden Dasein, welches nicht unbeseelt ist; es ist die menschliche Natur, aber nach ihrem gegenwärtigen Zustande, in dem sie sowohl der Macht des Todes und der Vergänglichkeit, als der Sünde verfallen ist. Das Erstere wird der Grundbegriff sein, weil *σάρξ* auch ohne den Nebenbegriff der Sündhaftigkeit vorkommt, z. B. Joh. 1, 14. Kol. 1, 22 *σῶμα τῆς σαρκός*, 1. Joh. 4, 2. 1. Pet. 3, 19, während es da, wo dieser vorwiegt, doch immer das Moment des Verfallenseins an die Vergänglichkeit und die dadurch bedingte Ohnmacht einschließt. Beidemale hat es das göttliche *πνεῦμα* zum Gegensatze: dort als bestimmendes Prinzip des natürlichen Lebens, hier als Prinzip des sittlichen Lebens. Ist also auch *σάρξ* nicht ohne weiters mit *ἁμαρτία* identisch (vgl. 7, 18 *ἡ ἁμαρτία οἰκοῦσα ἐν τῇ σαρκί*), so inhärirt ihm doch an den meisten Stellen der Begriff der Sündhaftigkeit, und bezeichnet die Natur des Menschen als die dem göttlichen Geist und Leben entfremdete, dem Außer-, Un- und Widergöttlichen verfallene. Nur von dieser umfassenden Bedeutung aus,

---

der Abstraction von letzterer existirt (vgl §. 19). In so ferne finden sich in derselben Einen Persönlichkeit des Wiedergebornen zwei Willensrichtungen; weil aber die eine, die Richtung auf Gott, auf das geistliche Leben, die andere fortwährend abstößt und desavouirt, so lassen sie sich doch auch wieder scharf unterscheiden und einander entgegensetzen, wie hier Paulus thut.

die durch den constanten Gegensatz des göttlichen Geistes (Röm. 8, 5—7. 9—14) bestätigt wird, erklärt sich der Complex der Beziehungen und Verbindungen, in denen der Ausdruck *σάρξ* vorkommt. Es bezeichnet die sinnliche Lust im engeren Sinne 1. Joh. 2, 17, wie denn Galat. 5, 19 als Früchte des Fleisches die *πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια* u. dgl. genannt worden, aber es werden eben dahin auch *ζῆλοι, θυμοὶ, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι* u. dgl. gerechnet; es ist nicht nur von einer *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* Ephes. 2, 3. Gal. 5, 16, sondern auch von einem *φρόνημα* Röm. 8, 6, von einem *θέλημα* (*θελήματα καὶ διάνοιαι*) Ephes. 2, 3, von einem *νοῦς τῆς σαρκός* Kol. 2, 22, ja selbst von einer Weisheit des Fleisches die Rede, worunter die Gedanken der sich selbst überlassenen Vernunft, die Systeme des feinsten geistlichen Dünkels verstanden werden; auch das Vertrauen auf Werke, überhaupt die Richtung auf das Aeußerliche, ist nach Röm. 4, 1. Galat. 3, 3 Aeußerung der sarkischen Gesinnung. Daraus ersieht man, daß das Wesen des Fleisches weder in der Sinnlichkeit, noch in der Hingabe an sie, noch auch in dem Mißverhältniß zwischen Natur und Persönlichkeit besteht*), sondern es wurzelt in der Herzensentfremdung von Gott, wovon dann die Hingabe an die Sinnlichkeit, das Verfallensein an die Naturmacht, die Richtung auf das Irdische, Aeußerliche die Folge ist. Aber auch das erhellt aus den angeführten Stellen, daß *σάρξ* keine blose, ruhende Zuständlichkeit, sondern eine treibende Kraft, ein wirksames Prinzip des Bösen sei, wie denn nach Galat. 5, 17 *ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*, und nach Röm. 8, 7 *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν ἐστιν.* — Die Rück-

*) Richtig Günther, Vorschule 2, 108 zu Galat. 5, 17: Der sogenannte Hang zum Bösen wird nicht vollständig erfaßt, wenn man denselben blos als Streit zwischen Geist und Natur versteht . . . oder ihn in den Gegensatz der Grundkräfte d. h. zwischen Vernunft und Willen verlegt".

beziehung dieser Ergebnisse auf die Aussagen des Wiedergebornen über sich selbst, sofern auch in ihm noch das Fleisch wohnt, erläutert und verstärkt das, was wir von da aus über die totale Corruption des natürlichen Menschen folgerten.

Ihre weitere und völlige Begründung aber empfängt diese Folgerung durch diejenigen Stellen, die von ihm in Concreto handeln. Da besagt vor Allem der eigentliche locus classicus Genes. 6, 5 und 8, 21, daß das Herzensgedenken des Menschen nur böse, und schon von Jugend an, d. h. schon von der Zeit an, da er zum Bewußtsein erwacht, böse ist, daß mithin, da לֵב den Mittelpunkt des persönlichen Lebens bedeutet, das persönliche Leben des Menschen bereits da sündhaft ist, wo es seinen Anfang nimmt*). Und an dieser sittlichen Verderbniß participirt jeder Mensch als Glied des Geschlechtes; denn von diesem gilt die Stelle 8, 21, und zwar nicht nur wie es vor der Fluth war, sondern wie es hernach und immer ist. Luther: „Dieß ist ein klarer nnd heller Text von der Erbsünde. Und welche dieselbe gering achten oder verunglimpfen, die irren wahrlich wie blinde Leute beim Sonnenschein und sehen nicht, was sie an ihnen selbst erfahren. Es überweiset sie die Erfahrung aller Menschen, jedoch der Heiden und Gottlosen noch vielmehr. Die Schrift aber stimmt zusammen mit der Erfahrung und spricht, daß des Menschen Herz nur immerdar böse sei, das ist, es fleißige sich des Bösen und sei alles Vornehmen, Denken, Dichten und Trachten des Herzens . . die Vernunft mit dem Willen und Verstand, gerichtet zum Bösen". Dieselbe universale Bedeutung hat Psalm 14, der das Urtheil Gottes über die Menschheit ausspricht: „Sie sind allesammt abgewichen, allesammt sind sie verdorben, da ist nicht der Gutes thue, auch nicht einer", was dann Paulus an die Spitze seiner Beweis-

---

*) Hofmann S. 449.

führung stellt, in der er Juden und Heiden unter die Sünde beschließt Röm. 3, 10—12*), Galat. 3, 22: *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*; vgl. Hiob. 4, 16—19. 4, 18—19. 14, 4.

Aus dem N. Testamente gehören hierher die St. Matth. 15, 19, welche das Herz als die Quelle aller argen Gedanken und Lüste bezeichnet, insbes. Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*; denn hier deckt der Begriff *σάρξ* vollständig den des natürlichen Menschen, und wird ausgesagt, daß dieser eben nur *σάρξ* ist, und deshalb auch nur das Gleiche aus sich zu erzeugen vermöge. In diesem Zusammenhang ist *σάρξ* nicht blos das noch nicht Geistliche, das nur Natürliche, sondern das dem göttlichen Geiste Fremdartige, Widerstrebende**). „Vorausgesetzt aber ist dabei, daß die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen nicht erst innerhalb des Einzellebens sich bestimmt, sondern daß er sich, indem in einer übererbten, durch Zeugung fortgepflanzten Natur, auch in einer sittlichen Bestimmtheit vorfindet, in welcher er dem heiligen Wesen und Willen widerspricht"***). Damit sind zu vergleichen die Stellen, welche von einer allgemeinen Herrschaft der Sünde, als eines wirksamen Prinzips, über die Menschen, von einer *φθορὰ ἐν κόσμῳ* reden, wie Röm. 5, 21. 6, 17. 20. 2. Petr. 1, 4; endlich der ganze Zusammenhang der N. Testl. Verkündigung. Die Sendung des Sohnes in die Welt zur Erlösung derselben

*) Hengstenberg zu Ps. 14: „Das ganze A. Test. bietet keine andere Stelle dar, in der die Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Verderbens mit so kräftigen Zügen geschildert würde".

**) Gegen J. Müllers Erklärung, wornach der Sinn zunächst nur der sein soll: „was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, ist doch nur natürliches Leben".

***) Hofmann 453. Nur finde ich, daß dieß nicht blos vorausgesetzt, sondern wirklich gelehrt ist.

setzt voraus, daß diese in ihrer Totalität einem Verderben verfallen sei, in dem sie ohne jene Liebesthat Gottes verloren gehen muß Joh. 3, 16; der Endzweck dieser That: *ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ κ. τ. λ.*, setzt voraus, daß das *ἑαυτῷ ζῆν*, die Selbstsucht, die allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Lebens ist; die Taufe, als die Reinigung der menschlichen Natur durch die Gnade, setzt voraus, daß diese Natur durch und durch von der Sünde inficirt und befleckt; die persönliche Erneuerung durch den heil. Geist, daß der natürliche Zustand des menschlichen Ich nur Entfremdung von Gott, Erstorbenheit für das Göttliche sei, vgl. Ephes. 4, 18 mit Kol. 1, 21. 2, 12. 13, woraus man zugleich ersieht, daß dieß ausnahmslos von der unerlösten Menschheit gilt; denn es handelt sich hier um den allgemeinen Zustand, der der Taufe vorangeht. — Daß aber diese letale Corruption nicht nur an der Naturseite des Menschen, sondern in der innersten Persönlichkeit desselben hafte, das erhellt noch näher aus dem Gegensatz des alten und des neuen Menschen Ephes. 4, 22—24. Kol. 3, 10; denn wenn letzterer ohne Zweifel gerade den innern Menschen, das erneuerte Ich, die neue, durch Gott geschaffene Persönlichkeit bedeutet, so muß das Analoge auch vom alten Menschen gelten, die Corruption demnach dem Centrum des Personlebens inhäriren. Eben deshalb aber ist sie eine totale, vom Centrum aus die Peripherie durchdringende.

Aus diesen beiden Stellen, verglichen mit Ephes. 4, 17—18 (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν ἑαυτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν κ. τ. λ.*) ergeben sich auch die einzelnen Momente dieser Corruption. Zwar hat letztere St. denjenigen geschichtlichen Zustand der Heidenwelt, welchen das Christenthum vorfand, und welcher das Resultat der sündigen Entwicklung des Geschlechtes ist, im Auge, kann mithin nicht ohne weiteres zum Beweise dienen. Aber die Ent-

wicklung bringt doch nur zur Ausreifung und Erscheinung, was schon in dem allgemeinen Zustande potentiell zusammenbeschlossen ist; deshalb berechtigen uns jene Stellen zu dem Schlusse, daß auch in diesem Zustande schon mitgesetzt sei: eine Verfinsterung der Erkenntniß, eine Corruption des Willens, eine böse Neigung des Herzens. In Beziehung auf die beiden letzteren Momente ist der Schriftbeweis bereits im Obigen enthalten; was aber das erstere betrifft, so wird schon im A. Test. der allgemeine Zustand der Menschheit beschrieben als geistige Finsterniß, als nächtliches Dunkel Jes. 60, 2. 56, 10, als ignorantia mentis Hiob 37, 19: „Laß du uns wissen, was wir ihm sagen sollen (sc. Gotte), wir können nichts aufstellen, von wegen der Finsterniß, die uns umnachtet"; und im neuen Test. wird er gegenüber der allgemeinen welterleuchtenden Wirksamkeit des Logos als *σκοτία*, Joh. 1, 5, vgl. Joh. 3, 19, gegenüber dem Wort des Herrn als *μωρία* 2. Kor. 3, 5, gegenüber der apostolischen Verkündigung als Blindheit bezeichnet Ap.G. 26, 28. Erst das Evangelium schafft das Licht wahrer Gotteserkenntniß im Menschen, gleichwie das Schöpferwort Gottes das natürliche Licht in's Dasein gerufen hat Ephes. 5, 8. 2. Kor. 4, 6. Selbst das geoffenbarte Heil vermag er nicht zu verstehen: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes" 1. Kor. 2, 14. Er ist der geistigen Finsterniß verfallen, und diese ist eben sowohl Verblendung über sich selbst, als *ἄγνοια τοῦ θεοῦ*; ja jene Selbstverblendung, die sich insbesondere in der Verkennung seines tiefen Verderbens äußert, bildet gerade einen charakteristischen Zug am Bilde des natürlichen Menschen.

Mit dem Bisherigen ist auch schon das totale Unvermögen der Selbsterlösung, das unser Paragraph von ihm aussagt, nachgewiesen. Denn so gewiß die Entfremdung des Herzens von Gott den Verlust des Lichtes, eben so gewiß hat sie den des göttlichen Lebens und der Kraft zum Guten zur unmittelbaren Folge. Dieß erhellt schon aus dem allgemei-

nen Verhältniß des Menschen zu Gott, wie es oben S. 167 u. die flgd. ff. dargelegt wurde, wird aber noch näher von der Schrift bezeugt: Einmal damit, daß sie, wie wir sahen, den natürlichen Menschen σάρξ, σαρκικός und als solchen unter die Sünde verkauft nennt Joh. 3, 6. Röm. 7, 14 und ihn als ἀπηλλοτριωμένος τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ Ephes. 4, 18. Kol. 1, 21, ja geradezu erstorben, als todt, νεκρός, betrachtet Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13*); sodann damit, daß sie die Unmöglichkeit, sich selbst zu bekehren, von ihm aussagt Matth. 19, 26: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι vgl. Röm. 8, 7; endlich damit — und von da aus erhalten die angeführten Stellen erst ihr volles Licht — daß sie die conversio durchweg als eine schöpferische Wirkung der Gnade bezeichnet: „Gott will seinem Volke das steinharte Herz hinwegnehmen und ihm ein fleischernes, ein empfängliches, williges Herz geben" Jer. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26. 27; ein Herz, ihn zu erkennen und zu lieben, vgl. Ps. 51, 12; Gott schafft durch seinen Geist den Menschen um zu einer καινὴ κτίσις Eph. 2, 10. 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15; Er öffnet Ohr und Herz, das Wort willig zu hören Ap. G. 16, 14; Er schenkt Buße und Glauben Ap. G. 5, 31. Phil. 1, 29. 2. Kor. 4, 6; Er ist es, ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας Phil. 2, 13 (wozu Meyer); die ganze Erneuerung ist nach Anfang, Fortgang und Vollendung ein Werk der Gnade (Phil. 1, 6),

---

*) Ich kann dieses νεκρός nicht mit Meyer ausschließlich vom physischen Tod verstehen, um so weniger als der Gegensatz, die ζωὴ τοῦ θεοῦ, in der Parallelstelle Ephes. 4, 18 nicht das dem Menschen von Gott mitgetheilte physische Leben ist, sondern jenes Leben, das aus der geistigen Gemeinschaft mit ihm quillt. Obwohl der paulinische Begriff des Todes immer den leiblichen mit einschließt, geht er doch offenbar nicht darin auf. Vgl. auch Ephes. 5, 14: „Stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten", und die analoge St. Röm. 13, 11.

ein Gnadengeschenk, wobei dem Menschen auch kein minimum von Verdienst zukommt Ephes. 2, 10. 1. Kor. 4, 7. Was der Apostel 1. Kor. 15, 10 von sich persönlich sagt: *χάριτι θεοῦ εἰμι, ὅ εἰμι,* gilt wörtlich von allen Christen. — Aus der Verbindung dieser drei Reihen von Aussagen folgt nun mit Nothwendigkeit, daß der natürliche Mensch schlechterdings nicht vermag, sich selbst eine neue Lebensrichtung zu geben, sich aus und durch sich selbst zu Gott zu kehren; ja daß nicht einmal der Impuls dazu von ihm ausgehen kann. Vgl. Joh. 6, 44. 65. Joh. 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν.* Er kann überhaupt dem (im Gesetz bezeugten) Willen der göttlichen Heiligkeit nicht entsprechen: *τῷ νόμῳ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται.* Wie der Baum, so seine Frucht: „ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen" — ein Grundgedanke des N. Tsts. Mtth. 7, 18. 12, 33. Erst die erlösende Gnade befreit von der Knechtschaft der Sünde, Röm. 6, 20.

Und darin macht es uns nicht irre, wenn Röm. 2, 14 die Möglichkeit setzt, daß Heiden dasjenige thun, was das geschriebene Gesetz von Israel fordert; denn es handelt sich hier nur um einzelne dem Gesetz conforme Akte, welche als solche noch lange nicht wahre Gesetzeserfüllung sind, und es wird sich uns später zeigen, daß selbst dazu der Impuls von Gott ausgeht. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit den *ἔργοις νόμου* Israels.

Mit dem Bisherigen ist das erste und dritte Moment des §. als schriftgemäß bewiesen.

Einen Begriff der Sünde stellt die Schrift nicht auf; wohl aber bezeichnet sie dieselbe vorzugsweise nach vier Seiten, in denen sich ihr Wesen äußert: zunächst als Verfehlen des rechten Weges und Zieles *ἁμαρτάνειν*; sodann als gottwidriges Begehren des Natürlichen *ἐπιθυμία*; als Uebertretung des göttlichen Gesetzes *ἀνομία, παράβασις,* endlich als Abtrünnigkeit von Gott, Widerspruch gegen Gott, Sünde an ihm, dem Herrn

und Richter, Genes. 39, 9. Exod. 32, 33. Ps. 51, 6 ἔχθρα εἰς θεόν. Letzteres ist, wie die höchste Stufe der Sünde, so auch die verborgene Wurzel aller ihrer Formen, und schließt zugleich den Begriff der Schuld in sich.

Die Schuld ist das Correlat der Sünde, unauflöslich mit ihr verknüpft. Den Schriftbeweis für unsere Aussage gibt zunächst Röm. 3, 9: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, d. h., daß Alle der Sünde verhaftet, ihrer schuldig sind, was dann v. 19 noch bestimmter ausgedrückt ist: ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ; Röm. 3, 23: „daß Alle der δόξα, der Ehre vor Gott ermangeln", und Galat. 3, 22, wo gleichfalls die Schuldverhaftung Aller bezeugt wird. Dazu kommen dann die beiden Stellen Ephes. 2, 3 und Joh. 3, 36. Denn die erstere sagt aus, daß auch die Juden φύσει d. h. abgesehen von dem besondern Verhältniß, in dem sie als Israeliten zu Gott standen, mithin als „Angehörige der adamitischen Menschheit" dem göttlichen Zorn verfallen waren und daher eben so wohl, wie alle übrigen, der Versöhnung bedurften *), nach Joh. 3, 36 aber bleibt (μένει) dieser Zorn auf allen, die sich die Erlösung nicht im Glauben aneignen, lastet also schon von vorn herein auf ihnen. Ueberdieß bildet diese Wahrheit die Voraussetzung der gesammten Bibellehre von der ausnahmslosen Bedürftigkeit der Vergebung, von der Versöhnung durch Christum und von dem Endgericht. Hier handelt es sich jedoch noch nicht um das Wesen der Schuld — dieß läßt sich erst später erklären — sondern um die Thatsache derselben. Diese aber muß uns, selbst wenn wir sie nicht erklären könnten, schon auf das Zeugniß des Schuldbewußtseins hin feststehen, denn diesem kommt absolute Autorität zu; sie läugnen hieße nichts geringeres als die Autorität des Gewissens verläugnen, welches Gottes Stimme in dem Menschen

*) Vgl. Hofmann S. 452 und Hengstenberg zu Ps. 51.

ist: mithin Gott zum Lügner machen. Das Schuldbewußtsein besteht nun darin, daß wir uns als Sünder und von wegen unserer Sünde vor Gott verwerflich, von seinem Wohlgefallen ausgeschlossen und dem Gerichte, der Strafe, verfallen fühlen. Und dieß gilt keineswegs blos hinsichtlich unserer aktuellen Sünden, es gilt eben so sehr von dem sündigen Gesammtzustande, den wir mit der ganzen Gattung theilen. Die angeführten Stellen fassen beides zusammen. Auch läßt sich beides gar nicht trennen, weil die aktuellen Sünden aus der sündigen Grundrichtung hervorgehen *), und gerade dadurch ihre sündige Bestimmtheit empfangen, wie denn jeder einzelne Akt immer erst durch die Gesinnung, aus der er hervorgeht, seinen sittlichen Werth oder Unwerth erhält. Wollte man also die Schuld blos auf erstere beschränken, und nicht auch auf den Zustand ausdehnen, dessen Früchte sie sind, so hieße das nichts anderes, als auch ihnen den Charakter der Schuld absprechen, oder doch denselben möglichst verringern. Denn schuldig wären wir dann um unserer Sünden willen höchstens in so weit, als sie auf dem freien Entschluß, auf der einwilligenden Zustimmung unseres Willens beruhen; sofern sie aber zugleich Wirkungen unserer sündhaften Naturbestimmtheit sind, von dieser mitverursacht und mitbestimmt, wären wir unschuldig an ihnen, ja gewissermassen zu entschuldigen. Wer sieht nicht, daß damit die Schuldbarkeit der sogenannten Thatsünden bis auf auf ein minimum reducirt und dem Schuldbewußtsein der Nerv abgeschnitten würde? Nein, der sündige Zustand ist eben so wohl Schuld, als die aktuellen Bethätigungen desselben. Selbst das macht dabei keinen wesentlichen (obschon graduellen) Unterschied, ob dieser Zustand der **blos natürliche** ist, wie er uns von der

---

*) Ich will damit nicht sagen, daß sie ohne Vermittlung des freien Willens hervorgehen, aber immer ist doch der Willensentschluß durch die vorhandene sündige Bestimmtheit mitbedingt

Geburt her anhaftet, oder ob er bereits durch die Rückwirkung unserer sündhaften Lebensentwicklung gesteigert sei; denn zwischen beiden findet ein analoges Verhältniß statt, wie zwischen den aktuellen Sünden und der Wurzel, aus der sie erwachsen. Das Gewissen rechnet uns beides zu; es ist darin so scharf, so zart, daß es auch die leiseste Trübung, auch die blose abnorme Zuständlichkeit unter das Gericht der Verwerfung beschließt. Wenn man neuerdings gesagt hat: „Dafür macht die Schrift nie den Einzelnen verantwortlich, daß er als ein Sünder geboren, d. h. daß er in jener (allgemeinen) Knechtung unter die Sünde geboren ist, daß er nicht sündlos existirt; denn in Beziehung darauf hat eben der Einzelne keine Freiheit, und hat auch nie welche besessen" *), so thut wenigstens der Psalmist Ps. 51, 7 das Gegentheil, indem er gerade den Umstand, daß er als ein Sünder geboren und von Geburt her sündig ist, anführt, um die Größe seiner Schuld vor Gott auszusprechen; es müßte denn sein, daß jemand wähnte, v. 7 solle eine Entschuldigung vor Gott sein. Es findet sich auch keine Stelle der Schrift, die den Menschen in jener Hinsicht für schuldlos erklärte, vielmehr beschließt sie ausnahmslos Alle, und zwar gerade um ihres natürlichen Zustandes, d. h. um dessentwillen, was sie an sich, von Geburt aus sind, unter den Zorn und den Tod. Beide aber treffen das Geschlecht deshalb, weil es ein schuldiges ist. Von einer Zurechnung an Schuldlose weiß die Bibel nichts. In der That ist uns ja auch die angeborene Sündhaftigkeit kein blos Aeußerliches oder Fremdes, sondern sie haftet in unserm Herzen, in unserm Willen, sie ist unsere eigenste Neigung, wie einmal Augustin sagt: non inviti tales sumus. Sofern wir sie als Einzelne nicht erst selbst verursacht, sondern überkommen haben, hat sie allerdings den Charakter eines Uebels für uns, sofern sie aber eine ungöttliche Bestimmtheit unserer Natur,

*) Ebrard, Dogmatik 1, 473.

unseres natürlichen Lebens ist, welches immer auch das Personleben wenigstens potentia, wie beim Kinde, in sich beschließt, in sofern ist sie Schuld, und wird als solche von uns gefühlt, von dem Gewissen uns zugerechnet. Das Gewissen macht uns verantwortlich für sie *). Dieß der eigentliche Nerv des Schuldbewußtseins. Aber eben darin liegt zugleich ein tiefes Mysterium. Denn schuldig, im eigentlichen Sinne, und mithin auch verantwortlich für den sündigen Zustand kann der Mensch doch nur sein, wenn und sofern er ihn in irgend einer Weise selbst verursacht hat. Ist er in keiner Weise dabei mitbetheiligt, so kann ihm Gott denselben auch nicht zurechnen, — er verdiente dann dafür, daß er mit ihm befleckt ist, eher Mitleid als Zorn — und hätte also das Schuldbewußtsein, das uns gleichwohl deshalb schuldigt, keine volle Wahrheit. Eher aber als zu diesem Zugeständniß könnte ich mich zu allen andern bequemen; denn mit ihm wäre die Wahrheit des sittlichen Bewußtseins überhaupt aufgegeben. Es ist ein wesentliches Verdienst Julius Müller's, die Consequenz des Schuldbewußtseins auch nach dieser Seite hin mit durchgreifender Energie nachgewiesen und gezeigt zu haben, wie es nur unter der Voraussetzung, daß die natürliche Sündhaftigkeit durch eine Selbstthat des Menschen verursacht sei, in seiner Wahrheit festgehalten werden könne. Hofmann im Schriftbew. zu Ps. 51 u. Röm. 7: „Eine solche Aussage der menschlichen Sündhaftigkeit und

*) Nicht ist zwischen Schuld und Verantwortlichkeit zu scheiden (wie Ebrard 2, 479 will), denn die Verantwortlichkeit ist ein wesentliches Moment der Schuld, „ohne welches sie ein bloses Uebel und Leiden für uns wäre" (Jul. Müller 2, 557); sondern zu unterscheiden ist zwischen Schuld nud Schuldbewußtsein, denn jene besteht unabhängig von ihrer subjectiven Anerkennung in unserm Bewußtsein in objectiver Kraft, dieses entwickelt sich an dem Gesetz. Röm. 7, 8. 9. 10.

Nichtigkeit, bei so völliger auf den Grund gehender Erkenntniß derselben, ist nur möglich, wo der Mensch dieselbe sich zurechnet, die Gottentfremdung, deren er seine überkommene Natur bezichtigt, für seine Verschuldung achtet. Wiederum kann eine solche Selbstzurechnung nur bestehen, wo die Verderbtheit der Natur seine eigene That ist". Wir haben also hier ein Problem, das eine Lösung fordert. — Nur wollen wir uns im voraus noch einmal erinnern, daß das Gattungs-Verderben Uebel und Schuld zumal für uns ist, und daß es sich demnach mit der Gattungsschuld doch anders verhalten werde, als mit der rein persönlichen, welche auf der freien Selbstentscheidung des Individuums beruht.

Fügen wir sogleich das Nothwendigste über Tod und Teufel hinzu.

Wo immer die Schrift vom Tode redet, da betrachtet sie ihn als Correlat und Folge der Sünde: er herrscht in der Sünde und um der Sünde willen über das ganze Menschengeschlecht, Röm. 5, 14 *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ* u. s. w., ebend. 5, 21. Unter dem Tod versteht sie zunächst den leiblichen: die durch die Scheidung des Leibes und der Seele herbeigeführte Auflösung des leiblichen Lebens. Indem die organische Einheit zwischen beiden zerreißt, stirbt der Mensch; der Leib zerfällt in den Staub, aus dem er geworden. Genes. 3, 19. Hiob 30, 23. Röm. 5, 12. Und dieser Moment ist nach der Lehre des Apostels nur das Ende, die Ausreifung einer schon zuvor im menschlichen Leibe wirksamen Macht des Todes, denn er sagt nicht nur Röm. 8, 10 der Leib sei *νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν*, sondern er nennt ihn ebd. 7, 24 ein *σῶμα τοῦ θανάτου*, von dem er erlöst zu werden begehrt. Aber die Schrift weiß auch von einem Tode der Seele, einem geistlichen Tode, welcher, schon vor dem Tode des Leibes in ihr wirksam, dasselbe für die Seele ist, was das Sterben für den Leib: die Zerstörung des geistigen Lebens, Scheidung der Seele von dem wahren Leben,

von Gott, Verfallenheit. Matth. 8, 22. Röm. 8, 6. 13. Ephes. 4, 18. 5, 14. 1. Joh. 3, 14. (Mtth. 10, 28. 39. Joh. 11, 25.) — Da nun die Schrift beides unter demselben Namen, unter demselben Begriff zusammenfaßt, so muß beides, der Tod des Leibes und der Seele, in der engsten inneren Verbindung mit einander stehen, der Tod also, in dem vollen Umfang seiner Bedeutung, die Scheidung des ganzen Menschen vom Leben sein. Wie sich beides zu einander verhalte und sich gegenseitig bedinge, kommt hier noch nicht in Betracht: es handelt sich zunächst nur um die Thatsache der Todes-Herrschaft und deren Zusammenhang mit der Sünde. Und diesen bezeugt die Schrift auch sonst aufs klarste: „Der Tod ist der Sold der Sünde" Röm. 6, 23; die Sünde gebiert sich aus dem Tode Jak. 1, 15., der Stachel des Todes, das was ihm seine tödtende, quälende Macht verleiht, ist die Sünde 1. Kor. 15, 56. Wie nahe berühren sich die Ausdrücke *σῶμα τοῦ θανάτου, σῶμα τῆς σαρκὸς, σῶμα τῆς ἁμαρτίας* Kol. 1, 22. 2, 11 *).

Der Teufel ist nach der Schrift der arge Geist, die persönliche Macht des Bösen, nicht das personificirte oder sich personificirende kosmische Prinzip, wie Martensen will, sondern ein geistig-persönliches Wesen, das sich selbst in's Widergöttliche, zum Widersacher Gottes und damit eo ipso zum Feind alles Guten und Wahren in der göttlichen Schöpfung verkehrt hat (vgl. die Stelle Joh. 8, 44), der Mittelpunkt eines Reiches ihm gleichartiger, arger Geister. — Seine Herrschaft über die Menschen vermittelt sich durch die Sünde und reicht gerade so weit als die der Sünde und des Todes. Die Welt ist sein Reich; sie ist in seiner Gewalt 1. Joh. 5, 19: *ὁ κόσμος ὅλος ἐν*

*) „Daß der Mensch Fleisch ist, und daß er der Todesmacht unterworfen ist, daß er sündig und der Richtigkeit verfallen ist, bedingt sich gegenseitig". Hofmann Schriftbeweis 446.

τῷ πονηρῷ κεῖται 1. Joh. 3, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί; er ist Herr und Gott 2. Kor. 4, 4. In der unerlösten Menschheit herrscht er mit unbestrittener Macht, in der geistigen Nacht des Heidenthums Apostg. 26, 18 und in dem sittlichen Verderben desselben erweist sich seine furchtbare Gewalt Ephes. 2, 2, aber auch in das Reich Gottes und Christi greift seine und seiner Geister Einfluß ein. Er ist der Feind, der den guten Samen des Wortes von den Herzen wegreißt Mc. 4, 15 und den der Lüge in den Acker säet Mtth. 13, 39; er das Prinzip, von dem der gesammte antichristische Irrthum stammt 1. Tim. 4. 1. Joh. 4. 5, 6, der Versucher zum Unglauben und Abfall jeglicher Art, es sei durch Lust oder Leid 1. Thess. 3, 5. 1. Tim. 5, 15, der Verursacher der Verfolgungen und Anfechtungen, die über die Christen ergehen 1. Pet. 5, 8. Jak. 4, 7. — Und wie die Macht des Todes Leib und Seele ergreift, so erstreckt sich die Wirkung des Satans auch auf das leibliche Leben; zahllose Uebel und Krankheiten haben ihn zum Urheber (die Dämonischen des N. Tst., insb. Apostg. 10, 38), und gerade im Tode übt er seine Herrschaft auf die Naturseite des Menschen aus Hebr. 2, 14 ὁ διάβολος τὸ κράτος (ἔχει) τοῦ θανάτου. Dadurch, daß er Sünde wirkt, wirkt er Tod; indem die Menschheit der Sünde verfallen ist, ist sie eben damit der Macht des Argen und des Todes verfallen. — Mit dieser Herrschaft des Satans über die Welt hängt es zusammen, daß er der Verkläger der Menschen vor Gott ist, Hiob 1, 9. Sach. 3, 1 *) (Joh. 14, 30) Offenb. 12, 10. Röm. 8, 34; das setzt voraus, daß er ein gewisses Recht an sie hat, und dieses Recht kann keinen andern Grund haben, als den, daß sie sich mit Willen seiner Macht untergeben hat, wie denn diese allein auf der Sünde beruht.

Die Schrift stellt überhaupt Alles, was in dem Kosmos

---

*) Vgl. die nähere Begründung bei Hofmann S. 383.

geschieht, unter den Gegensatz Gottes und des Argen, und betrachtet den Kampf des Lichtes und der Finsterniß, der Wahrheit und der Lüge im letzten Grunde als einen Kampf zwischen Christus und dem Satan Mtth. 12, 25. 30. Joh. 14, 30. 2. Kor. 6, 14. 15 (Jes. 52, 11). Ephes. 6, 10 ff. Es ist ein großes Verdienst Hofmann's, die Satanologie der Schrift einer neuen gründlichen Untersuchung unterzogen und über dieses bisher so wenig bekannte Gebiet Licht verbreitet zu haben. Es sind recht eigentlich Tiefen des Satans, die er uns eröffnet hat. Doch wage ich nicht, mir alle Ergebnisse seiner Forschung anzueignen. Insbesondere scheint mir zwischen der vom Fleisch ausgehenden (Jak. 1, 14. Röm. 7, 8) und der vom Argen kommenden Versuchung, zwischen menschlicher und satanischer Sünde bestimmter unterschieden werden zu müssen. Denn die menschliche Sünde bildet doch immer den Anschließungspunkt für den Einfluß des Argen. — Wie vollständig Luther den engen Zusammenhang zwischen diesen Mächten anerkannt hat, ist bekannt. Welt, Sünde, Tod und Teufel fließt ihm überall durcheinander; sein Begriff des Todes umfaßt Sünde und Tod, Leib und Seele, Schrecken und Angst, Gericht und Verdammniß: „Die Sünde ist Spieß und Schwert, ja Donner und Blitz des Todes"; „der Tod steckt in uns, und wir stecken in ihm". „Der Teufel ist des Todes Meister und Schlächter"; „der Tod würgt alle Menschen durch die Sünde; des Teufels Waffen würgen beide, Leib und Seele". Und das sagt er aus eigener Erfahrung: „Ich kenne ihn wohl und er kennt mich auch... Ich weiß, daß ich auch gelehrt bin vor einem Doctor und ein wenig versucht habe, was der Teufel kann; aber deß muß ich ihm Zeugniß geben durch tägliche Erfahrung, daß er mich wohl kann niederschlagen, wo ich nicht wohl verwahrt in Glauben und Christum im Herzen habe". — Man vgl. Luthers Auslegung zu 1. Kor. 15 *), und insbeson-

*) Walch VIII, 1233. 1387. 1390. 1540. XII, 938.

dere das von ihm bearbeitete alte herrliche Lied, welches wir schon oben anführten.

Woher nun die Herrschaft dieser beiden dunkeln Gewalten über die Menschheit: die Herrschaft des Todes, der, gegenüber dem, was wir von dem Urstande aussagten, als wahre Unnatur, und die, des Argen, welche als ein völliges Räthsel erscheint?

Was endlich die, ohnerachtet der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Argen fortbestehende Integrität der substanziellen Natur des Menschen und die damit gegebene Receptivität für göttliche Einwirkung betrifft, so ist dieselbe in der Schrift überall, wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt, doch vorausgesetzt; denn Gott wendet sich mit seiner Offenbarung an sie. In der That hat das auch, mit Ausnahme des Flacius, wohl Niemand geleugnet. Setzen wir sogleich die betreffende Stelle unsers kirchlichen Bekenntnisses her: „Wiewohl aber die Erbsünde die ganze menschliche Natur, wie ein geistlich Gift und Aussatz, wie Lutherus redet, vergiftet und verderbet hat, so ist doch gleichwohl nicht Ein Ding die verderbte Natur oder das Wesen des verderbten Menschen, Leib und Seel, oder der Mensch selber von Gott erschaffen, und die Erbsünde selbst, die in des Menschen Natur oder Wesen wohnt, sondern es muß ein Unterschied gehalten werden zwischen unserer Natur, wie sie von Gott erschaffen und erhalten wird, darinnen die Sünde wohnet, und zwischen der Erbsünde, so in der Natur wohnet. — Und solchen Unterschied zu erhalten, dringen und zwingen die fürnehmsten Artikel unsers christlichen Glaubens . . . als da sind der Artikel von der Schöpfung und Erlösung Deut. 32, 6. Esai. 45, 11. 54, 5. 5. Act. 17, 25. Apok. 4, 11. Ps. 139, 14 ff". Wir fügen hinzu: auch in unserem gegenwärtigen Zustande sind wir nach dem Ausspruch des Apostels Apostg. 17, 27 *θεοῦ γένος*, und eben deshalb fähig, ihn zu suchen und zu finden. Aber dieses Suchen und Finden, was übrigens noch lange nicht Herzensbekehrung ist, wird nach v. 26 derselben Stelle doch erst

durch die zuvorkommende göttliche Pädagogie ermöglicht, und ziehen wir diese ab, so bleibt nichts übrig als die blose Receptivität. Daß „ein Zug nach der Gnade, ein wirkliches Verlangen nach Gott" *) von dem natürlichen Menschen ausgehe, sagt hier der Apostel so wenig, daß er es vielmehr indirekt negirt. Daß Röm. 7 keine Anwendung hieher leidet, ist schon oben bemerkt. Auch die Erkenntniß Gottes, welche Röm. 1, 19, und die Erkenntniß des Gesetzes, welche Röm. 2, 15. 1, 32 den Heiden vindicirt wird, widerspricht unserer Behauptung nicht; denn diese Erkenntniß, die aus dem Welt- und Selbstbewußtsein resultirt, entsteht doch nicht ohne göttliche Einwirkung im Innern des Menschen und begründet überdieß noch kein persönliches Verhältniß zu Gott, keine Wiederanknüpfung der Lebensgemeinschaft mit ihm. Man kann sie bereitwillig anerkennen ohne die nachgewiesene totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu limitiren.

Der kirchliche Consensus mit den Aussagen unseres §. liegt in dem ganzen Entwicklungsgang der Lehre von der Sünde, weniger in einzelnen Zeugnissen der VV.

Die alte Kirche lebte in der erfahrungsmäßigen Gewißheit des neuen Lebens, das sie in Christo besaß; in der Gemeinschaft mit ihm war sie des Sieges über Sünde und Tod gewiß und kämpfte sie den Kampf der Weltüberwindung in Hoffnung auf seine Zukunft. Von dieser Erfahrung ist die Anerkennung der Allgemeinheit des sündlichen Verderbens nur die andere Seite. Die Thatsache „daß die Menschheit von Adam her von Gott entfremdet, des wahren Lebens entbehrend, in einem tiefen sittlichen Verfall sich befindet, daß das Auge ihres Geistes verdunkelt und die sinnliche Lust zu allgemeiner Herrschaft gelangt ist", diese Thatsache steht der Kirche fest und findet sich nicht nur bei Athanasius c. gent. 3. 4. 7, sondern aller-

---

*) Jul. Müller a. a. O. 2, 309.

wärts theils ausgesprochen, theils vorausgesetzt. Die Menschen sind von der Geburt her *τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας* Justin Apol. I, 16; *παρακοὴ καὶ θάνατος* ihr gemeinsames Loos Dial. c. Tryph. 100. „Keiner ist rein vom Schmutz der Sünde, auch wenn sein Leben nicht einen einzigen Tag währte, wegen des Geheimnisses der Geburt" Origenes Comment. in Matth. XV, 13; *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν* c. Cels. III, 62. 66. 69 *); selbst Clemens der Alexandriner, den man gewöhnlich ausnimmt, gesteht das zu: *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν* Paed. III, 12. Irenäus aber sagt von dem natürlichen Menschen: „er habe das Ebenbild Gottes verloren, sei der Vernunftwidrigkeit, dem Ungehorsam gegen Gott, der Knechtschaft der Sünde, jeder Art irdischer Begierden anheimgefallen" (adv. H. III. 18, 1. IV. 4, 3), und von Christo: reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur V, 14, 21. Vgl. III. 9, 3: omnes homines a peccatis in captivitatem deducti erant. Das ganze Christenthum beruht auf dieser Voraussetzung: „Denn die Oekonomie Gottes unseres Heilandes ist ein Ruf zur Rückkehr aus dem Fall und eine Umkehr zur Gemeinschaft mit Gott aus der Entfremdung von ihm, welche aus dem Ungehorsam entstand; . . . sie ist Wiedergeburt, Anfang eines neuen Lebens, setzt also das Vorhandensein des Ungehorsams und des Todes voraus", Basilius de Sp. s. 15. Das Alles also wird allgemein anerkannt — zunächst als historische Thatsache. Dabei ging man jedoch auf den Unterschied zwischen dem sündigen Zustand und seiner Bethätigung, zwischen dem Allen gleicherweise gemeinsamen und dem erst hinzugekommenen Verderben noch nicht näher ein, und eben so wenig schied man begrifflich aus, was in dem Erlösten noch dem alten, und was dem neuen Leben aus Gott angehöre; zu solchen Bestimmungen lag noch kein Anlaß vor. Man nahm den Menschen

---

*) Vgl. meine Monogr. S. 198 ff.

wie er in Concreto ist. Es war der einfache erfahrungsmäßige Gegensatz zwischen der unerlösten und erlösten Menschheit.

Dagegen legte man, von diesem Gegensatz aus, ein um so größeres Gewicht auf die Gewalt des Todes und des Teufels, welcher die Menschheit durch die Sünde verfallen und aus der sie durch Christum befreit ist. Sünde und Tod sind den VV. nicht blos Correlate, sondern gehen ihnen häufig in einander über, wie sich denn der Begriff beider ganz nahe berührt. Die Sünde ist ihnen Abkehr von Gott, dem wahren Sein, Entfremdung von Gott, dem wahren Leben; der Tod, Trennung von Gott χωρισμὸς τȣ̃ θεοῦ, nihil aliud est mors quam a vita discedere, die Hinkehr zu dem Nichtsein, das Hinabsinken in das Nichts, aus dem der Mensch geschaffen ward, Vernichtung, physisches und geistiges Verderben *). Lehren also sämmtliche Väter eine allgemeine Herrschaft des Todes und der φθορὰ τοῦ θανάτου, so sind dieß eben so viele Zeugnisse über die sittliche Verfallenheit unseres Geschlechtes. Und dasselbe gilt von dem Teufel. Die gesammte Patristik findet kaum Worte genug, um die Vergewaltigung der Menschen unter den Argen und sein Reich zu schildern; sie erblickt in den Göttern des Heidenthums die Dämonen des Satans, sie läßt von diesem alles geistige und leibliche Verderben in der Welt, alle Uebel und Plagen, aber auch die Abgötterei, die Verblendung, die Lüste des Fleisches im Herzen gewirkt werden; sie läßt alle Menschen seiner Knechtschaft unterworfen sein: Diabolus hominem captivum duxit; quum naturâ essemus Dei omnipotentis, aliena-

*) Die ältern Väter fassen übrigens den negativen Begriff des Bösen ethischer als z. B. Augustin, bei dem er stark an's Metaphysische streift (privatio boni = naturae), vgl. Justin. Dial. c. Tr. 5. 6. Iren. V. 27, 2, über Origenes meine Monogr. S. 183. 157. 177. 189. Athanasius c. gent. 2. 3. de inc. 3 ff. Ebendaselbst über den Begriff des Todes.

vit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos. . . Effecti sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus Iren. V. 1, 1. Orig. in Exod. VI, 19. Die Herrschaft des Argen aber vermittelt sich durch die Sünde, ja sie ist „die Knechtschaft des alten Ungehorsams und der Sünde", gleichwie sie auch die Herrschaft des Todes ist. Und dieß gilt von Allen, die von Gott abgewichen sind: diabolo adscribuntur principi *).

Um dieses Zustandes willen ruht nun auf der Menschheit der göttliche Fluch: „Das ganze Menschengeschlecht wird unter dem Fluch erfunden werden nach dem Gesetze Mosis (Deut. 27, 26), denn Keiner hat es ganz erfüllt" Justin Dial. c. Tr. 95. „Mit Recht wird der Mensch verdammt werden (condemnabitur), weil er, obwohl vernünftig geschaffen, die wahre Vernunft verloren und sich in Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes gesetzt hat" Iren. IV, 4, 3. „Wir sind Alle von wegen der Uebertretung des Gesetzes Schuldner Gottes, debitores Deo; der condemnatio verfallen" V, 17, 1. IV, 8, 2. In Summa, wie einmal Athanasius sagt: „Mit dem Fall des Menschen ist Alles in Zerrüttung gerathen; der Tod herrschte von Adam bis Mose, die Erde ist verflucht, die Hölle aufgethan, das Paradies verschlossen, der Himmel ergrimmt, der Mensch verderbt und verthiert, und der Teufel hat sich unserer bemächtigt" **).

---

*) Belegstellen finden sich bei allen Kirchenlehrern in Menge. Vgl. z. B. Hagenbach D.Gesch. 1, 122. Otto, de Justini M. scriptis et doctr. 147. Usteri im Anhang zum Paulinischen Lehrbegriff.

**) Fragm. bei Münscher-C. DG. 1, 344: Ἐπειδὴ ἥμαρτε καὶ πέπτωκε ὁ ἄνθρωπος, καὶ πεσόντος αὐτοῦ τὰ πάντα τεταράκται, ὁ θάνατος ἴσχυεν ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως, ἡ γὴ κεκατήραται, ὁ ἅδης ἠνοίγη, ὁ παράδεισος ἐκλείσθη, ὁ οὐρα-

Alle diese Momente muß man zusammennehmen, um die Ansicht der alten Kirche über das natürliche Verderben der Menschheit zu würdigen, dann widerlegt sich die gewöhnliche Meinung, als hätte sie es unterschätzt, von selbst *). Die zusammenfassende Darstellung der weiteren Entwicklung dieser Lehre behalten wir dem folgenden vor. Zunächst mußten erst die Fragen nach Ursprung und Vererbung und Schuld der Sündhaftigkeit erörtert werden.

## §. 28.

Gehen wir dem Ursprung dieser allgemeinen Corruption nach, so ist zunächst so viel erfahrungsgemäß gewiß, daß sie nicht von dem Einzelnen durch einen bewußten Akt ndividueller Selbstbestimmung erst verursacht wird, vielmehr findet sich unser persönliches Wollen und Leben, so wie es sich aus der Gattungsnatur heraus entwickelt, immer schon von der sündhaften Richtung bestimmt. Jene ist früher da als diese. Ihr Ursprung, oder doch ihr Sitz muß daher jenseits unseres individuellen Daseins liegen, in der Gattung, aus welcher der Einzelne nach Leib und Seele herausgeboren wird —, sie muß uns angeboren sein. Dieß bestätigt theils die ausnahmlose Erscheinung des sündigen Hanges schon in der Kindheit und selbst unter Verhältnissen, wo jeder schädliche Einfluß von Außen mit der größten Sorgfalt fern gehalten wird, theils der Umstand, daß er sich häufig in einer bestimmten Eigenthümlichkeit durch ganze Reihen von Familien und Geschlechtern forterbt. Dagegen aber hilft die Berufung auf die Freiheit

---

νὸς ἐθυμώδη, ὁ ἄνθρωπος ἀπεκτηνώθη, ὁ δὲ διάβολος ἐνήλλετο καθ' ἡμῶν.

*) Daß, und wiefern dieses Verderben ein erbliches sei, kam erst allmählig zur allgemeinen Erkenntniß. Zunächst ging man von der Erfahrung aus.

des menschlichen Willens nicht nur nichts zur Erklärung jener Erscheinung, sondern macht sie nur um so räthselhafter; denn wenn doch Alle in der Freiheit die Macht der Selbstbestimmung besitzen, woher dann die Thatsache, daß sich Alle nach derselben Richtung hin entscheiden? Sie ist nur ein Beweis, daß der Wille in Allen bereits vor der individuellen Selbstbestimmung abnorm bestimmt ist, mithin beide, Natur und Persönlichkeit des Menschen, in der Wurzel corrumpirt sind. Da sich nun in der gesammten geschichtlichen Entwicklung des Geschlechtes so wenig als in dem Leben des Individuums ein Anfangspunkt dafür aufzeigen läßt — denn jeder neue Ansatz, an dem die Sündhaftigkeit mit besonderer Energie hervorbricht, hat ihr Vorhandensein immer schon zur Voraussetzung — so sehen wir uns bis auf den ersten Anfangspunkt der Menschengeschichte, auf den Anfänger unseres Geschlechtes zurückverwiesen. Gleichwohl aber können wir die allgemeine Sündhaftigkeit auch nicht aus einer ursprünglich durch die Schöpfung gesetzten Disposition, etwa aus einem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, ableiten und eben so wenig können wir sie als ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des Geschlechtes betrachten, ohne mit unserer Aussage über den Urstand und über die Bestimmung des Menschen in Widerspruch zu gerathen, und ohne Gott zum Urheber des Bösen zu machen.

Sie ist überhaupt nur dann begreiflich und mit dem Glauben an Gott den Schöpfer vereinbar, wenn sie ihren Grund hat in einer freien That des ersten Menschen, in einer widergöttlichen Selbstbestimmung des Anfängers unseres Geschlechtes. Nur wenn eine solche That Statt gefunden hat, können die bisherigen und, wie wir hoffen, wohlbegründeten Ergebnisse unserer Darlegung bestehen; sie ist also für uns ein nothwendiges Postulat. Ueber den geschichtlichen Hergang dieser That können wir freilich a priori

nichts Näheres aussagen; indessen, wie sie immer angethan war, so viel ergibt sich doch schon aus dem Zusammenhang mit dem Früheren:

Erstlich: Eine widergöttliche Selbstbestimmung des gut geschaffenen Menschen mußte die ursprüngliche Gemeinschaft desselben mit Gott zerstören und seiner Persönlichkeit eine ungöttliche Richtung geben. Denn der Bestand dieser Gemeinschaft war auf die Freiheit des Menschen gestellt, durch sein persönliches Verhalten zu Gott bedingt; bestimmte er sich nun widergöttlich, so gab er damit negativ die ethische Einheit mit Gott auf, er kehrte sich von dem Prinzip des wahren Lebens, näher von der absoluten Wahrheit, Heiligkeit, Liebe ab, und ging damit der Gemeinschaft mit Gott, nach allen den S. 216 bezeichneten Momenten verlustig, während er positiv den eigenen kreatürlichen Willen im Widerspruch mit dem göttlichen geltend machte. Beides sind nur die beiden Seiten desselben Aktes; denn freie Abkehr von Gott ist selbstverständlich ein Akt widergöttlicher Selbstbestimmung, gottwidriger Selbstüberhebung. Indem aber der Mensch sich selbst bestimmt, gibt er seinem Ich eine Bestimmtheit, die dann nothwendig auf seine weitere Selbstbestimmung nachhaltigen Einfluß gewinnt; — und wie durchgreifend und entscheidend dieser Einfluß bei dem ersten Menschen gewesen sein muß, erhellt daraus, daß jene That der Abkehr zusammenfiel mit dem großen verhängnißvollen Moment, in welchem er die ihm anerschaffene Gemeinschaft mit Gott zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung machen sollte; in diesem Momente mußte eine widergöttliche Entscheidung zum fortwirkenden Prinzip für seine Persönlichkeit werden. Vermöge des Wechselverhältnisses zwischen Persönlichkeit und Natur (S. 160) konnte es aber nicht fehlen, daß letztere von der Bestimmtheit, die sich jene gab, mitbestimmt und inficirt wurde, die eintretende Corruption also den ganzen einheitlichen Menschen traf. Die ursprüngliche Harmonie des

innern Lebens, das normale Verhältniß der Kräfte mußte sich auflösen und in's Gegentheil umschlagen. War nun diese That der Selbstverkehrung eine That des Anfängers unseres Geschlechtes, so war sie eo ipso Verkehrung der menschlichen Art, weil in dem Anfänger, als solchem, selbstverständlich die Art beschlossen war, Gattungsnatur und Individuum, Gattungsleben und individuelles Leben noch in eins verflochten. Es war eine Depravation der einen Menschennatur. Davon ist es dann nur die weitere, naturgesetzliche Folge, daß derselbe Zustand in allen einzelnen Gliedern des durch die Zeugung (nach Leib und Seele) sich fortpflanzenden Geschlechtes zum Vorschein kommt; denn die Zeugung ist individualisirende Reproduction der Gattungsnatur. Jedes menschliche Individuum wird aus dem Gattungsleben herausgeboren, es ist Gattungswesen, noch bevor es zum selbstbewußten Ich, zur Persönlichkeit entwickelt ist *), und eben hierin liegt der Grund, warum es, indem es sich dazu entwickelt, sich immer schon bestimmt findet von der Art der Gattungsnatur, in der es wurzelt und dessen aufgeschlossene Blüthe es ist. Nicht von außen her wird dem Ich die Sündhaftigkeit als eine ihm fremde aufgedrungen, nicht eignet es sich dieselbe von der Natur erst an durch einen Willensakt, es hat sie von vorn herein an sich als eigene Bestimmtheit (non inviti tales sumus), weshalb sie sich auch im weitern Verlauf des Lebens bei Allen aktualisirt. Mit Recht wird daher die gemeinsame Sündhaftigkeit als Erbsünde bestimmt. Sie ist wesentlich der durch die Zeugung sich fortpflanzende sündige Habitus, den wir oben (§. 27) bereits nach seiner negativen und positiven Seite näher bezeichnet haben, nicht ein bloser Defect, sondern ein wirksames Prinzip des Bösen in der menschlichen Na-

*) Der Mensch ist potentia Persönlichkeit schon kraft seiner Natur, actu wird er es erst.

tur. Das Verfallensein an sie ist ein unvermeidliches Geschick für jedes Individuum, das aus dem Willen des Mannes und des Weibes geboren wird.

Zweitens aber, wenn die Menschheit, wie wir wissen, nicht ein Aggregat einzelner Atome, sondern eine wirkliche, organische Einheit, die Einheit Einer Gattung ist, so wird die Erbsünde recht eigentlich als die Sünde der Gattung zu betrachten sein, mithin die Gattung, in ihrer concreten Wirklichkeit, vor Gott verwerflich machen. Allerdings kann der Einzelne als solcher die Schuld davon nicht tragen; allein einerseits ist eben Keiner blos Einzelwesen, sondern immer zugleich Glied der mit der Sünde behafteten Gattung, herausgeboren aus ihrer substanziellen Natur, eingewurzelt in ihren Organismus und deshalb mit verflochten in ihr Geschick; ja dieser natürlich-organische Zusammenhang mit der Gattung begründet zugleich ein moralisches Verhältniß, kraft dessen er ihre Schuld vor Gott mitträgt und theilt. Jeder christliche Bußtag gibt Zeugniß dafür; denn wenn sich da der Christ mitschuldig fühlt an der Sünde der ganzen Gemeinde, des ganzen Volkes, dem er angehört, wenn er sich unter dieser Gemeinschuld vor Gott beugt und um Vergebung derselben bittet, so ist dieß nur die thatsächliche Anerkennung jenes solidarischen Verhältnisses der Einzelnen zum Ganzen, welches allerdings erst auf den höhern Stufen sittlicher Entwicklung zum vollem Bewußtsein kommt. Andrerseits ist die That des Anfangs, welche der Gattung die abnorme Bestimmtheit gab, die sich in allen Einzelnen individualisirt, — diese That ist, wie wir voraussetzen müssen, nicht die eines Individuums unter andern, sondern des Anfängers unseres Geschlechtes, in welchem die Gattung sowohl ideal als real beschlossen war, sohin die That dessen, der nicht blos ein Mensch, sondern der Mensch ist. Verhält sichs aber so mit ihr, dann kommt ihr zweifelsohne eine universelle Bedeutung zu; sie erscheint als That und da-

rum auch als Schuld der Gattung, als Abfall des Menschen, der Menschheit von Gott, und darum auch als Verschuldung derselben an Gott; jeder Einzelne aber participirt an dieser Gemeinschuld, weil und sofern er Glied der Gattung, der Menschheit ist. — Diese beiden Momente, das solidarische Verhältniß der Einzelnen zur Gattung und der Gattung zu dem Anfänger derselben in ihrer gegenseitigen Bezogenheit geben jener geschichtlichen That eine Bedeutung, vermöge deren sie keinem Menschen fremd und äußerlich bleibt. Sie ist die unsere, nicht als ob wir alle uns persönlich dabei betheiligt hätten, sondern weil Er, der centrale Anfänger der einen, uns allen gemeinsamen Gattung, kraft freier Selbstentscheidung gesündigt hat. Hierin liegt die Erklärnng für die Thatsache des Schuldbewußtseins, aber auch der Grund, warum die Gemeinschuld immer zugleich den Charakter des Uebels für uns hat. Als Schuld macht sie uns verwerflich vor Gott, aber wirklich von Gott verworfen wird Niemand um ihretwillen allein — ein Satz, der jedoch erst aus der Lehre von der Erlösung seine Bestätigung finden kann.

Drittens endlich, ist der Tod nach §. 27 ein Gericht, das ausnahmslos und unangesehen ihrer individuellen Stellung Alle trifft, so kann er nirgends anders, als eben in jener Ursünde gründen; und wenn der arge Geist fortwährend durch die Sünde Einfluß auf die Menschheit übt, so dürfen wir voraussetzen, daß er ihn in und mit derselben That des Anfangs gewonnen habe. In ihr wird also die Lösung auch für die beiden letzten Probleme des vorigen §. liegen. Nur werden wir in dem Maaße, als ihr Inhalt über unsere individuelle Erfahrung hinausreicht, die nähern Aufschlüsse aus der Schrift zu erholen haben.

Schriftbeweis. Die Thatsache einer widergöttlichen Selbstbestimmung der Protoplasten, die wir oben postulirten,

wird von der Schrift bezeugt. Was Genes. 3 berichtet, will als geschichtlicher Hergang angesehen sein. Schon damit sind alle die irrigen Auffassungen über die Entstehung des Bösen in der Menschheit abgewiesen *). Einer eingehenden Erörterung der Einzelheiten in der Geschichte des Sündenfalls dürfen wir uns, nach so vielen gründlichen Arbeiten der letzten Zeit, überheben; es genügt, die Hauptpunkte, so wie wir sie verstehen, kürzlich zu bezeichnen: Der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses war kein Giftbaum, wie Reinhard und Andere wollen; er trug nicht vermöge seiner ihm anerschaffenen Natur die zerstörende Kraft des Todes in sich, denn er war eine Pflanzung Gottes Genes. 2, 9 und hatte schon von vorn herein die göttliche Bestimmung, dem S. 219 bezeichneten Zwecke, der Freiheitsprobe, zu dienen **). — Die Versuchung zur Uebertretung des göttlichen Gebotes kommt von außen an den Menschen; das Böse ist schon zuvor in der Welt, der Mensch hat es nicht aus sich erzeugt, er hat sich nur dazu verführen lassen. Wie sollte auch Gott die Macht des Verderbens in's Paradies hineingeschaffen haben? Die Vorhaltung des Versuchers ist nicht schlechterdings Lüge; sie stellt dem Menschen das von ihm zu erreichende Ziel einer höheren Erkenntniß und Gottes-

*) Ueber die irrigen Ableitungen des Bösen s. S. 243.

**) Was Delitzsch im Comment. 2. Aufl. 147 sagt: daß der Baum zwar seiner göttlichen Bestimmung nach ein Segensbaum gewesen, daß aber gleichwohl die bereits vorhandene Macht des Todes in ihm gleichsam festgebannt und eingeschlossen gewesen sei, um von dem Menschen völlig überwunden zu werden — ist mir theils zu problematisch, theils auch nicht recht verständlich, weil doch die Todesmacht, wenn auch in dem argen Geiste bereits vorhanden, doch nicht als etwas Substanzielles, weder als eine materielle, noch als eine dynamische Substanz zu denken ist, die in eine Pflanze hineingelegt werden könnte. Und auch so gedacht wäre das Essen von dem Baume eine Art von Selbstvergiftung für den Menschen gewesen.

gemeinschaft im falschen Lichte dar, und will ihn bereden, es, statt auf dem Wege freien Gehorsams, auf dem des Ungehorsams zu erreichen, wodurch es dann freilich zum Unheil für ihn ausschlagen muß. Das ist die Art des Argen: Verkehrung der Wahrheit in Lüge; daran erkennt man den Lügner und Mörder von Anfang. — Die Momente des innern Hergangs im Gemüthe des Weibes sind: erstlich Zweifel und Unglaube an Gottes Wort, näher an der Wahrheit der Todesdrohung und an der neidlosen Güte des Schöpfers; sodann das widergöttliche Verlangen nach einer Erkenntniß, die zur Gleichheit mit Gott erheben werde; endlich die sinnliche Lust an der verbotenen Frucht *). Die ganze Tiefe des satanischen Wortes „ihr wer-

*) Herrlich Luther zu v. 1: „Auf diese Weise machet sich der Satan an Adam und Hevam, daß er ihnen das Wort nehme, und sie das Wort und Vertrauen auf Gott fahren lassen, und seiner Lügen gläuben. Und wenn darnach solches geschehen, und er es dahin gebracht hat, ist es kein Wunder, daß ein Mensch stolz wird, und ein Verächter Gottes und der Menschen, wird ein Ehebrecher, Todtschläger ꝛc. Denn Unglaube ist die Ursach und Ursprung aller Sünden, und wenn der Teufel den Herzen das Wort entweder abgewonnen, oder gefälscht, und sie auf Unglauben gebracht hat, so ist ihm nichts mehr schwer. Also, da ihr Heva das Wort durch die Lüge hat nehmen lassen, ist es ihr sehr leichte gewesen, an den verbotenen Baum zu kommen, und einen Apfel davon zu brechen... der Mensch muß Gottes Wort haben und daran hangen mit dem Glauben, sobald er ihm dasselbe entziehen läßt, so ist keine Hilfe mehr da". — Und zu V. 6: „Hier merke, wie die Sünde immer mählich schleichet, und durchgegossen wird in alle Sinne... Es können sich ihre Augen nicht satt sehen, und hält es für ein geringes, daß sie Gottes Erkenntniß und rechte Vernunft hat, sondern will auch noch wissen, was böse ist. Das ist eigentlich des Teufels natürliches Gift, daß sie klüger sein will, denn ihr von Gott geboten ist. Denn diese Weisheit ist der Tod, und der Weisheit Gottes

det sein wie Gott", scheint das Weib nicht völlig verstanden zu haben; es ist ihr nur um das, wie ihr dünkt, vorenthaltene Gut zu thun. Deshalb ist auch ihre Sünde nicht eine intendirte Empörung wider Gott, d. h. sie ging nicht hervor aus der diabolischen Tendenz, sich Gott in gleicher Autonomie an die Seite zu setzen *) (das wird die Sünde des Teufels gewesen sein); immer aber war sie eine selbstgewollte That des Ungehorsams gegen Gott, eine selbstbewußte Uebertretung seines Gebotes (ὑπακοή, παράπτωμα) und mithin Abfall von Gott, Sünde an Gott, beides Sünde und Schuld: der Sündenfall, Genes. 3, 11. 17. Röm. 5, 15. 17 **).

Durch diese That gottwidriger Selbstbestimmung ist der ursprünglich gute Mensch ein Sünder geworden. Die unmittelbaren innern Folgen für ihn liegen klar am Tage. Er weiß jetzt was gut und böse ist, aber er hat diese Erkenntniß dadurch gewonnen, daß er mit seinem persönlichen Willen auf das Böse eingegangen ist; auf dem Wege der selbsteignen Erfahrung, mit dem Verluste seiner Unschuld hat er sie erkauft. Das kindliche Verhältniß zu Gott ist zerstört, die anfängliche persönliche Gemeinschaft mit Gott zur Entfremdung von Gott geworden. Der Gefallene fürchtet die Nähe seines Schöpfers, er hört das Rauschen seines Gottes am Abend und flieht vor seiner Stimme

---

im Gesetz offenbarlich feind und entgegen, die da machet, daß sie das für Gerechtigkeit hält, das Sünde ist, und für die höchste Weisheit, was die äußerste und größte Thorheit ist". Walch 1. 269. 293.

*) Mit Recht bekämpfen daher unsere DD. die Behauptung der katholischen: primum peccatum mulieris fuisse superbiam, und stellen ihr den Satz entgegen: hominem a verbo Dei abductum demum in superbiam praecipitatum.

**) Warum und inwiefern die erste Sünde, obwohl zunächst vom Weibe begangen, doch in der Schrift als That des Mannes bezeichnet wird, darüber vgl. Hofmann S. 420.

— ein Zeichen, daß das Selbstbewußtsein in ihm erwacht ist; er entschuldigt die Größe seiner Sünde und will die Schuld von sich weg auf den Versucher wälzen — ein Merkmal, daß die ursprüngliche Wahrheit und Aufrichtigkeit verloren gegangen ist. Er wird mit Scham seiner Nacktheit inne, das wird darin seinen Grund haben, daß auch die somatische Seite seines Wesens durch die Sünde inficirt, daß das Fleisch zur unreinen Sinnenlust erregt ist. Die Unschuld ist dahin, die concupiscentia carnis an ihre Stelle getreten *). „Die Schamröthe, sagt Delitzsch, ist das Abendroth der untergegangenen Sonne ursprünglicher Gerechtigkeit". — Dieß die unmittelbaren Folgen des Falls;

*) Vgl. Luther zu Genes. 3 a. a. O. 300 ff., wo als Folgen der Ursünde: „Verderbung der Natur, Verfinsterung des Verstandes, Verrückung des Willens, Unglaube, Ungehorsam, Unreinigkeit des Herzens" aufgezählt werden. Vgl. auch die treffende Bemerkung Bocksbammers, Freiheit des Willens S. 129: „Es muß ohne Zweifel angenommen werden, daß bei der noch frischen Kraft einer noch unverdorbenen Menschennatur der allererste Durchbruch aufgereizter Triebe, gleich mächtigen elektrischen Entladungen, mit ungewöhnlicher Heftigkeit geschah, und überhaupt von höchst merkwürdigen in ihrer Art einzigen Folgen begleitet war. Das junge von dem Geiste der Schöpfung noch unmittelbar erwärmte Leben mußte, im Guten und Bösen, einer jetzt nicht mehr wahrnehmbaren Energie fähig sein, und daher auch bei dem ersten Falle eine Größe der Leidenschaften entwickeln können, welche auch nur zu fassen der Schlaffheit eines späten Geschlechtes zu schwer sein dürfte. Es ist demnach gar nicht zu bezweifeln, daß eine solche Katastrophe auf das ganze Wesen der ersten Menschen gewaltsam eingewirkt, und auch in dem Organismus derselben bleibende tiefe Spuren zurückgelassen habe. Die menschliche Natur, nach dem Falle, war eine andere, als jene erste und ursprüngliche, nicht zwar dem Wesen und der Substanz nach, aber doch in Rücksicht auf das Wechselverhältniß der Kräfte".

sie müssen um so intensiver und umfassender gewesen sein, je reiner und lebenskräftiger die menschliche Natur von der Schöpfung her war. Der Bericht der Genesis deutet sie nur leise an, die weitere Geschichte der Menschheit aber enthüllt dann die furchtbare Tiefe des Verderbens und läßt uns aus den Früchten erkennen, was schon in der Wurzel verborgen lag. Dazu kommt, daß unser Abschnitt zugleich auch die Gegenwirkungen der Gnade berichtet, von denen wir hier noch ganz abzusehen haben. Ziehen wir diese ab, so wird sich als Folge der Ursünde dasselbe ergeben, was wir oben aus ihrem Begriff entwickelt haben. Vgl. §. 29.

Da der Tod, der nunmehr eintritt, positives Strafgericht ist, so handeln wir von ihm erst im flgd. §.

Was den Versucher betrifft, so erhellt aus dem Neuen Test. z. B. Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8. 2. Kor. 11, 3 u. 14, Offenb. 12, 9. 20, 2 unwidersprechlich, daß der Satan das eigentlich wirksame Prinzip gewesen ist, dem die Schlange nur zum Mittel diente. Ist es aber der Satan, der das Böse an den Menschen brachte, dann hat er auch mittelst desselben auf den Menschen, der sich auf das Böse einließ, einen Einfluß gewonnen; aus der Verführung erwächst ihm eine Macht über die Verführten, und diese Macht reicht so weit, als die Sünde. Mittelst ihrer vergewaltigt er das ganze Geschlecht. 1. Joh. 3, 8. Vgl. S. 295. — So weit bestätigt und erklärt die Schrift unsere obigen Aussagen *).

Näher ist noch ins Auge zu fassen, was sie speciell über den Zusammenhang der Sünde und Schuld Adams mit der der Nachkommen lehrt.

---

*) Ueber die Frage, warum die Schrift A. Bds. so selten des Falles gedenke, und warum sie den Mann als den Urheber der Sünde bezeichne, vgl. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes 1, 40. und Hofmann 1, 364 ff.

Daß sie den Fall der Protoplasten als den Anfangspunkt ansieht, von welchem aus das gesammte geistige und leibliche Verderben sich über die Menschheit verbreitet habe, kann kein Zweifel sein; es fragt sich nur: inwiefern? Zunächst geschieht dieß offenbar auf dem Weg der geschichtlichen Entwicklung; indem das Geschlecht sich ausbreitet, schreitet mit ihm die Sünde fort und wächst von Generation zu Generation bis zur furchtbarsten Höhe. Ob die Zeugung das Medium sei, mittelst dessen sich die Sündhaftigkeit der Natur fortpflanze, wird nicht ausdrücklich gelehrt, es liegt aber den St. Hiob 14, 4, Ps. 58, 4, insbesondere Ps. 51, 6. 7 als Voraussetzung zu Grunde *), und wird Joh. 3, 6 vergl. mit Joh. 1, 12. 13 wenigstens indirekt ausgesagt. Auch das Wunder der Empfängniß Christi vom heil. Geiste erklärt sich allein aus dieser allgemeinen Thatsache. Sie läßt sich überhaupt nicht negiren, ohne die Schriftlehre von der Fortpflanzung des Menschen Genes. 1, 26, von einem angeborenen Verderben Genes. 8, 21 (vgl. S. 181) und von dem Gegensatz der natürlichen Geburt und Wiedergeburt zu negiren **).

Daß das Menschengeschlecht um seines sündigen Zustandes willen ausnahmslos mit Schuld behaftet ist, haben wir Oben bereits als Thatsache anerkannt. Hier nun handelt es sich vorzugsweise um das Verhältniß dieser Gesammtschuld zu der ersten Sünde. Beginnen wir mit einer allgemeinen Wahrnehmung. Wenn irgendwo, so tritt uns gerade bei den großen göttlichen Strafgerichten, deren die Schrift gedenkt, das organi-

---

*) Vgl. Hengstenberg zu Ps. 51.

**) Kann doch auch Jul. Müller, ob er wohl den Akt der persönlichen Selbstentscheidung des Menschen ins Jenseits verlegt, nicht umhin, die Vererbung eines Verderbens der Natur durch die Zeugung zuzugeben, 2, 538. Wenn nun aber jene seine Hypothese durch Genes. 3 ausgeschlossen wird, so gewinnen seine Gründe für den tradux peccati nur ein so umfassenderes Gewicht.

sche Verhältniß der Einzelnen zur Gattung recht stark entgegen. Das Individuum trägt da überall die Last des Ganzen, dem es durch die Bande der Natur angehört, mit, unangesehen seiner besondern Verschuldung oder relativen Unschuld, und umgewandt haftet das Ganze solidarisch für die Versündigung des Individuums. Sie wird der Gesammtheit zugerechnet, am Ganzen gestraft, und das um so mehr, je prinzipieller die Stellung des Einzelnen ist. So straft Gott, um rückwärts zu gehen, den Hochmuth Davids an der ganzen Volksgemeinde Israels, die Sünde Rubens an seinem ganzen Stamme, die Missethat Kanaans an seiner gesammten Nachkommenschaft, während er in Sem dessen zahlreiche Abstammung segnet; in dem Stammvater sieht und richtet er das Geschlecht, in der Wurzel den Baum. Da wird also einerseits das durch gemeinsame Abstammung verbundene Ganze wie eine moralische, oder vielmehr wie eine leibhaftige Person, wie Ein Mann angesehen und behandelt, andrerseits wird die Sünde des centralen Hauptes, sei es, daß es die natürliche Wurzel oder die nationale Spitze bildet, wie eine Gesammtthat und Gesammtschuld des Ganzen betrachtet und gerichtet. Ferner sehen wir, wie die Propheten sich häufig mit ihrem Volke so identificiren, daß sie dessen Sünde und Schuld als ihre eigene mitfühlen und bekennen, z. B. Jes. 6, 5. Jerem. Klagl. 3, 39 ff., insbesondere das Gebet Esra's, 9, 6 ff., wo der Reformator Israels die ganze sündhafte Vergangenheit des Volkes auf sich nimmt und sich mit ihm darunter vor Gott beugt. Vergl. 7, 3. Schon hierin liegt eine Bestätigung dafür, daß wir Recht hatten, auf das Gattungsverhältniß so großes Gewicht zu legen. Wir werden also auch erwarten dürfen, daß jene Betrachtungsweise insbesondere da eintreten werde, wo es sich um den Stammvater der Menschheit handelt. So ist es: Röm. 5, 12—21. Hier stellt der Apostel den ersten und den zweiten Adam gegenüber. Jener der Anfang der alten, dieser der neuen Menschheit, und

zwar beidemale ein persönlicher, centraler Anfang, ein Anfang, in dem das Ganze, das aus ihm kommt, schon mitgesetzt, mitgesetzt, mitbefaßt ist. Wie in Christo die neue Schöpfung prinzipiell enthalten ist noch vor der Existenz und Theilnahme der Einzelnen, so in jenem die alte, und wie Gerechtigkeit und Leben nicht nur von Christus auf die Einzelnen ausgeht, sondern in ihm für Alle, die seines Theiles sind, schon vorhanden ist, so von Adam und in ihm Sünde und Tod. Dieß der Grundgedanke. Nun handelt es sich hier nicht zunächst um die Sünde, sondern um den Tod. Es heißt: *διὰ τοῦτο, ὥςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν* . . . u. s. w.*). Sünde und Tod sind hier im umfassendsten Sinne genommen, es ist die Sünde in ihrer Totalität, als Prinzip und Erscheinung (simul complectitur radicem et fructus, videlicet totum peccatum Melanchthon), und es ist der Tod als der leibliche, aber in der ganzen Tiefe seines Wesens und in dem ganzen Umfang seiner Wirkungen. Beides nun, sagt der Apostel, ist durch den Einen in die Welt gekommen, so zwar, daß der Tod seine nächste Causalität an der Sünde hat. „Und so, fährt er fort, *κ. οὕτως* d. h. in Folge der Handlung dieses einen Menschen **) ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen", wie es im Flgd. v. 15. 17. 18 näher erklärt wird: er ist das göttliche Strafgericht, welches in Adam, um der Sünde dieses Einen willen, Alle getroffen hat. Nicht kann also das spätere Sündigen der Einzelnen der

---

*) Ob der Nachsatz in v. 14 latitire, scheint mir noch nicht so ausgemacht; er kann auch ganz einfach in dem *καὶ οὕτως* liegen, vgl. Luc. 2, 21.

**) Nicht: vermöge des Zusammenhangs von Sünde und Tod, sondern: „vermöge des Zusammenhangs des Todes aller Menschen mit Sünde und Tod des Einen".

Grund sein, warum sie den Tod erleiden, sondern die Herrschaft des Todes über Alle geht dem Sündigen voran. Eben diesen Gedanken spricht das vielbesprochene ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον aus *); denn das heißt: unter welchem Verhältniß Alle

---

*) Ἐφ' ᾧ wird auch hier wie sonst als relative Attraktionsverbindung zu nehmen sein; aber es kann weder sagen wollen, daß alle sündig geworden sind (Melanchth.) — dieß leidet das ἥμαρτον nicht; noch kann der Sinn sein: „sintemal Alle sündigen", so daß das individuelle Sündigen der Einzelnen der Grund wäre, warum sie vom Tod betroffen werden (Meyer) — dieß leidet der Zusammenhang der Stelle, insbesondere das γὰρ v. 13, nicht, welches das gerade Gegentheil aussagen will; der ganze Nerv der apostolischen Argumentation wäre damit durchschnitten, wie Philippi auf's bündigste nachgewiesen, wäre auch nicht einmal wahr, denn es gälte jedenfalls von den Kindern nicht. Aber es kann auch nicht mit Augustin und den a. DD. ergänzt werden: sintemal sie Alle in ihm, in Adam (in quo omnes) gesündigt haben, das verbietet die Satzverbindung, auch hätte es sicher der Apostel selbst gesagt, wenn er's im Sinne hatte, denn es war zu wichtig, es ruhte zu sehr das ganze Gewicht darauf, als daß er es hätte verschweigen können. Auch Philippi's Erklärung: „Adamo peccante, weil sie Alle sündigten als Adam sündigte, weil in der Sünde Adams ihre eigene Sünde mitbeschlossen war" läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen. Gleichwohl scheint es mir nicht thunlich, dieses ἐφ' ᾧ mit Hofmann als einfache Relativverbindung zu nehmen und es unmittelbar auf θάνατος zu beziehen; ich bleibe ganz einfach bei der sprachlich gesicherten Bedeutung: unter welchem Verhältniß, bei dem Vorhandensein welches Verhältnisses; dieß modificirt sich je nach Umständen, so daß es bedeutet: 1) aus welchem Grunde, z. B. Demosth. de Corona §. 4: ἐφ' οἷς ἀξιῶ τιμᾶσθαι δεικνύναι: zeigen, aus welchen Gründen (wörtlich: bei dem Vorhandensein welcher Umstände —) ich verlange geehrt zu werden; 2) auf Grund dessen —, z. B. Demosth. de falsa legatione §. 174: τὸ ψήφισμα, ἐφ' ᾧ πρε-

gesündigt haben; welches Verhältniß aber gemeint sei, lehrt der Zusammenhang von selbst: unter diesem Verhältniß, daß der Tod in Folge der Sünde Adams herrschte als eine objective allumfassende Macht. Der folgende V. enthält dann den Beweis für diesen ganzen Satz. „Denn — das ist der Sinn — da vor dem Gesetze ihnen ihre eigenen Sünden nicht angerechnet wurden, sie folglich nicht um dieser willen dem Tode verfallen waren, gleichwohl aber der Tod auch bis Moses herrschte, so folgt nothwendig, daß sie lebten und sündigten unter einem Verhältniß (Verhängniß), mit welchem der Tod auch für sie schon gesetzt war, auch ohne daß ihnen ihre eigenen Sünden angerechnet und mit dem Tode bestraft wurden" *). — Ist dieß unzweifelhaft der Sinn, so sagt hier Paulus nicht nur aus, was er weiterhin näher entwickelt, daß in Adam, von wegen seiner Uebertretung, die ganze (alte) Menschheit von dem Todesgericht betroffen worden, sondern er deutet zugleich an, daß sie auch in ihm, in und mit seiner

σβεύοντες ἥκομεν, der Volksbeschluß, auf Grund dessen, in Folge dessen (wörtlich: bei dem Vorhandensein dessen —) wir als Gesandte gekommen sind. — Welches Verhältniß an uns. Stelle gemeint sei, gibt der Zusammenhang unzweifelhaft an die Hand: nämlich, daß Sünde und Tod durch einen Menschen in die Welt gekommen sind. Der Sache nach stimme ich demnach ganz mit Hofmann überein, dessen vortreffliche Exposition der ganzen Stelle S. 477 ff. hier zu vergleichen.

*) Ueber das οὐκ ἐλλογεῖται, welches Philippi mit Unrecht beschränken will, sagt Hofmann S. 482: „Unbedingt gilt jener als sich von selbst verstehend angeführte Rechtssatz, unbedingt sowohl für die einzelne Sünde des Einzelnen, als für das gottwidrige Verhalten der ganzen Menschheit. Aber nur für letzteres ist es in dem Zusammenhange gemeint, so daß die Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine einzelnen Sünden gar nicht in Betracht kommt u. s. w.

Uebertretung der Sünde und Schuld verfallen sei; denn die Schrift weiß überhaupt nichts von einer Zurechnung an ein schuldloses Geschlecht, vielmehr setzt ein Gericht immer Sünde und Schuld voraus. Was aber hier der Apostel implicite sagt, spricht er v. 9 explicite aus: *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ καθεστάθησαν οἱ πολλοί*; das heißt freilich nicht: sie sind Sünder geworden, sondern sie sind als Sünder hingestellt, dargestellt worden, nämlich coram Deo, gleichwie sie umgewandt als Gerechte hingestellt werden durch den Gehorsam des Einen; und so besagt denn die Stelle: „daß der Ungehorsam Adams die Vielen, welche von ihm stammen, zu Sündern gemacht hat, zunächst nicht, indem nun die Sünde vorhanden war, welche sich dann in ihnen verwirklichte — sondern indem, wie die Herrschaft des Todes beweist, von Gottes wegen die Uebertretung Adams ihre Uebertretung geworden ist, und sie alle in die Haft ihrer Schuld genommen hat". Hofman. Wir haben also hier den Schriftbeweis nicht sowohl für die Erbsünde als für die Erbschuld, näher für die Imputation der adamitischen Sünde an das ganze Geschlecht*). In einer andern Weise ist dieselbe Wahrheit auch dadurch bezeugt, daß die der Sünde des Einen gegenüberstehende Verheißung der gesammten Menschheit gilt, Genes. 3, 15.

Die kirchliche Lehre. So sehr die alte Kirche von Anfang an darin einverstanden war, daß die erste Sünde die Quelle gewesen sei, von welcher aus der Strom des Verderbens über alle folgenden Generationen sich ergoß, so wenig hat sie

---

*) Gut Calov: Habemus hic justitiam et obedientiam Christi, quae imputatur nobis in justificatione nostra in judicio divino per fidem . . . quemadmodum inobedientia Adami imputata est posteris ejus. Ut enim hi peccatores constituti sunt imputatione inobedientiae Adami, sic justi nos constituimur imputatione obedientiae vel justitiae Christi.

über die Art, wie sich der Uebergang der Ursünde und ihrer Folgen auf die Nachkommen vermittelt, ein Dogma aufgestellt; — mit Recht, denn diese Frage geht über den Inhalt des einfachen kirchlichen Glaubens hinaus; sie gehört in das Gebiet der Theologie. Die Ansichten der älteren Kirchenlehrer darüber sind eben so unbestimmt als schwankend, bis sie sich allmählig in zwei Strömungen theilen, die sich dann wieder in eins zusammenfassen.

Daß in und mit dem Falle Adams die Menschheit der Sünde, dem Tode und der Herrschaft des Argen verfallen sei, war die gemeinsame Ueberzeugung der alten Kirche, S. 300; — hingegen findet sich eine verschiedene Anschauungsweise zwischen dem Morgenland und Abendland sowohl über die Intensität dieses Verderbens überhaupt, als insbesondere über die Frage, ob sich die Sündhaftigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung forterbe. Die griechischen Kirchenlehrer lassen sie unentschieden, und diese Unentschiedenheit hat vornehmlich darin ihren Grund, daß sich über die Fortpflanzung selbst keine bestimmte Theorie gebildet hatte. Noch zu Origenes, ja noch zu Augustins Zeiten galt die Frage., ob die Seelen mittelst der Zeugung fortgepflanzt oder unmittelbar von Gott geschaffen würden, für ein Problem. Die griech. VV. neigten sich im Gegensatz gegen die gnostische Lehre, die das Böse aus der Materie herleitete, der Mehrzahl nach der letzteren Ansicht zu, doch nicht so, daß sie die natürliche Fortpflanzung der Sünde schlechterdings geläugnet hätten. Vielmehr finden sich zahlreiche Spuren dafür. Justin scheint sie wenigstens anzudeuten, wenn er auf der einen Seite neben dem Einfluß der Dämonen auch die natürliche, sinnliche Lust (*τὴν ἐν ἑκάστῳ κακὴν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν*) als Quelle der Sünden bezeichnet (Apol. I, 10) und auf der andern Seite den Menschen durch die Taufe befreit werden läßt von der *ἀνάγκη*, die ihm von der ersten Geburt her anhaftet (I, 61). Irenäus hat sie

zweifelsohne gelehrt, denn er sagt: „durch die erste Geburt haben wir den Tod geerbt" (V, 1, 3), und von den Nachkommen Adams, „sie befänden sich vermöge der Abstammung von ihm in derselben Gefangenschaft (des Todes und des Teufels) wie er selbst" III, 23, 1, er nennt sie filios ejus, quos in eadem captivitate generavit *). Die Knechtschaft des Todes und Teufels ist nach Irenäus immer zugleich die der Sünde. Clemens Alex. freilich weiß keinen andern Grund für die Sünde als die freie Selbstentscheidung des Einzelnen, und die Origenischen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit hat die Präexistenz der Seelen und deren vorzeitlichen Fall zum Hintergrund. Dagegen leiten die späteren gr. VV. von dem Falle Adams das Uebergewicht der Sinnlichkeit in der menschlichen Natur, die Uebermacht des Fleisches über den Geist her, und lassen die Kinder durch die Taufe von der Befleckung der ersten Geburt gereinigt werden. So Gregor von Naz. Orat. 50 ohne alle Einschränkung: „die Taufe bringt Reinigung von Sünden für jeden Menschen" und in einer von Augustin (c. Jul. 1, 6) angeführten Stelle: Venerare nativitatem (die Wiedergeburt), per quam terrenae nativitatis vinculis liberatus es; und zu Joh. 3, 6: Per hunc (spiritum s.) primae nativitatis maculae purgantur, per quas in iniquitatibus concipimur et in delictis genuerunt nos nostrae matres; so Basilius de bapt. I, 7: die Zeugung geschehe ἐν ῥυπαρείᾳ τῶν ἁμαρτημάτων; so Gregor v. Nyssa Or. cat. 35: „bei der Taufe . . . wird der Mensch befreit von dem angeborenen Verderben" (τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας). Auch Chrysostomus sagt irgendwo, „die Sünde, welche die Stammeltern besiegte, habe sich durch die Abstammung eine Bahn bereitet". Solchen Aeußerungen liegt offenbar der Gedanke einer Fortpflanzung der natürlichen Sündhaftigkeit durch Zeugung und Geburt zu Grunde. Indessen sind sie nicht gerade häufig und werden von andern

*) Dunker 143.

überwogen, welche einerseits die Kinder für sünd- und schuldlos erklären, andrerseits alles Böse im Menschen auf dessen freie Selbstentscheidung zurückführen. Vgl. zu §. 30*). Man fürchtete, den ethischen Charakter des Bösen und die menschliche Zurechnungsfähigkeit zu gefährden. Jedenfalls fehlt es also hier noch an Klarheit und Sicherheit.

Anders im Abendland: hier wird nicht nur überhaupt die Tiefe des menschlichen Verderbens stärker betont, sondern die Vererbung desselben entschieden gelehrt. Bereits Tertullian hat darüber ein ausgebildetes System. Er unterscheidet genau zwischen der angeborenen Sündhaftigkeit und dem Einfluß des Satans der durch das eigene Handeln erst hinzugekommenen Corruption, und läßt erstere („das malumanimae, das irrationale, ungöttliche Prinzip") durch den Fall Adams der menschlichen Natur sich einwurzeln und durch die Zeugung sich fortpflanzen, mit der Sündhaftigkeit aber zugleich den Tod und die Verdammniß auf Alle übergehen, de test. anim. 3: Per (Satanam) quem homo primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit. Die Basis dieser Lehre bildet Tertullians Ansicht von der Naturhaftigkeit der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe. Jene ist ein Substanzielles, dieser der nothwendige Organismus für die Seele. Deshalb pflanzt sie sich mit dem Leibe von dem ersten Menschen aus durch die Zeugung fort. Tradux animae. Adam ist princeps generis, fons naturae, seine Seele die matrix omnium; der ganze Reichthum der Einen Seelensubstanz in ihm noch keimartig zusammenbeschlossen, von wo aus sich dann wie ein Baum aus der Wurzel der reiche, vielgestaltige und doch wesenhaft einheitliche Organismus der Menschheit entfaltet. Debuerant enim fuisse haec omnia (diese mannigfachen Anlagen) in illo, ut in fonte natu-

---

*) Vgl. die Stellen bei Münscher I, 360.

rae, atque inde cum tota varietate manasse, de an. 19. 20. 21. 37. 25: animae ex una redundant. War daher durch Verführung des Satans das Verderben in die Seele Adams eingedrungen, so mußte es nothwendig mit der Fortpflanzung auf Alle übergehen (tradux peccati). Nicht als ob es die Natur selbst vertilgt hätte: es ist immer nur eine Bestimmtheit an ihr, die an sich als das Natürliche das wahrhaft Vernünftige und Gute ist; „das Verderben verdunkelt, depravirt, verfleischlicht nur die Natur (obumbrat, depravat, concretione carnis infaecat), aber es hat sich doch so tief in die Seele eingewurzelt, daß es ihr zur andern Natur geworden und mit ihr groß gewachsen ist", malum animae — ex vitio originis naturale quoddamodo; nam naturae corruptio alia natura est, de an. 41. 16. Vermöge dieser substanziellen Einheit Aller mit dem Stammvater wird daher jede Seele so lange als eins mit Adam gerechnet, bis sie in Christus übergeschrieben wird, so lange für unrein, bis sie übergeschrieben ist (omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur); der Tod aber, die gewaltsame Scheidung des Leibes und der Seele, folgt der Sünde als Strafe nach c. 52, und beschließt sie in die dunkle Tiefe der Unterwelt, wo sie bis zur Auferstehung des Gerichtes (oder des Lebens) aufbewahrt wird, vgl. de test. an. c. 55. 58. So ist es also Tertullian, der das Dogma von der *Erbsünde* und *Erbschuld* zuerst klar ausgesprochen hat. An ihn schließen sich die übrigen Lehrer des Abendlandes an; Cyprian de jejun. et tentat. 7: Fuerant et ante Christum viri insignes; sed in peccatis concepti et nati, nec *originali*, nec *personali* caruere delicto; Hilarius, der gleichfalls ein angeborenes Verderben lehrt (vitiorum connata materies zu Ps. 119, v. 84. v. 112), von dem er auch die Wiedergeborenen nicht ausnimmt: „Der Psalmist — sagt er zu v. 115 — welcher alle Völker unterrichtet, welcher Gottes Wort verkündigt, gebietet, daß von ihm alle Boshaften weichen sollen. Und

ich weiß nicht, wen er davon ausnehmen könnte; denn in Allen wohnt wegen des Willens ihrer veränderlichen Natur die Bosheit (malitia), selbst die Apostel, obwohl durch das Wort des Glaubens gereinigt und geheiligt, waren dennoch kraft des uns gemeinsamen Ursprungs (per conditionem communis nobis originis) nicht frei von Bosheit, wie der Herr Matth. 7, 11 zu verstehen gibt" *). Dieses dem Menschen anklebende Verderbniß inficirt Leib und Seele, beschließt uns unter die Fleischeslust und unter den Unglauben, und bringt dann auch den freien Willen in seine Gewalt. Nur durch die Wiedergeburt, die vom Glauben ausgeht, werden wir von der Herrschaft desselben frei. Und eben damit beginnt dann jener Streit zwischen Fleisch und Geist, von welchem Mtth. 10, 34 handelt **). Noch stärker drückt sich Ambrosius über die natürliche Sündhaftigkeit, über deren Erblichkeit und über das völlige Unvermögen des menschlichen Geschlechtes aus. Er nennt jene ein contagium, mit dem wir schon von der Empfängniß her behaftet sind, er sagt de poen. c. 3: omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est; sodann in der Apol. alt. David. p. 505: „Nach des

*) Edit. Colon. 274.

**) Daß der wesentliche Inhalt der merkwürdigen Stellen Comm. in Matth. cap. 10. §. 23. 24. Ex peccato primi parentibus sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas etc. Neander K. Gesch. II, 3. S. 797 hat ihren Sinn viel zu allgemein ausgedrückt. — An demselben Orte führt Neander noch einige ähnliche Aussprüche von Hilarius an: „Wie das Auge nicht sehen kann, wenn kein Licht da ist, so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heil. Geistes empfängt, wird sie nicht zum Lichte der Erkenntniß gelangen". Aber er sagt auch zu Ps. 98, Lit. 10: Voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet ut velit; Deus incipienti incrementum dat.

ersten Menschen Fall und gerechter Verurtheilung ward in Folge der Verdammung des fleischlichen Gelüstens in dem Einen der menschliche Zustand in die Sündhaftigkeit verflochten und die menschliche Natur von der Schuld behaftet“ (vitium contraxit conditio, infecit culpa naturam), und zu Ps. 51 bemerkt er, David habe mit Recht an sich die inquinamenta naturae beweint, quod prius inciperet in homine macula quam vita. Vgl. die Auszüge aus Ambrosius bei Augustin (c. Jul. I): „Ehe wir geboren wurden, werden wir von der Befleckung angesteckt; ehe wir das Licht erblicken, leiden wir schon die Unbill unserer Abstammung; in Sünden werden wir empfangen“. „Alle Menschen werden unter der Sünde geboren, ihre Entstehung selbst ist verderbt“. Ipse ortus in vitio est. Auch die Kinder bringen schon das Verderben (malitia) mit, von dem sie durch die Taufe gereinigt werden.

Neben dieser Ansicht geht aber noch eine zweite nebenher: der Gedanke einer Gesammtthat des Geschlechtes in Adam. Er will die Gesammtschuld der Menschheit und insbesondere das Todesgericht, das sie trifft, erklären. Wir finden ihn bei den namhaftesten griechischen Vätern, zunächst bei Irenäus ausgesprochen. Er sagt adv. Haer. V, 16, 3: „In dem ersten Adam haben wir Gott beleidigt (Deum quem *ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν*), da wir sein Gebot nicht erfüllten, in dem zweiten aber wurden wir versöhnt, indem wir gehorsam waren bis zum Tode, denn seine (Gottes) Schuldner sind wir geworden, dessen Gebot wir im Anfang übertreten“; ebend. 17, 1: „Indem wir sein Gebot übertraten, sind wir zu seinen Feinden geworden“; 3: „Christus hat die Handschrift unserer Schuld vernichtet und an's Kreuz geheftet, damit, gleichwie wir durch die Versündigung am Holz Gottes Schuldner geworden sind (per lignum facti sumus debitores Deo), wir also durch das Holz (durch Christi Opfer am Kreuze) Vergebung unserer Schuld empfingen“; ferner: inimicus in Adam ca-

ptivos nos duxerat; in Adam omnes morimur, V, 12, 1. III, 8, 7. Hier ist also Adam nicht nur als Repräsentant, sondern als der centrale Inbegriff, als die Gattungseinheit der Menschheit, und deshalb seine That als Gesammtthat und Gesammtschuld des Geschlechtes gedacht, gleichwie umgewandt nach Irenäus die Geschichte der Menschheit die Geschichte Adams ist. „Weil wir Alle in ihm gesündigt, participiren wir auch Alle an seiner Schuld und Strafe". Inwiefern die leibliche Abstammung dabei in Betracht kommt, hat Irenäus nicht näher entwickelt. Dieselbe Anschauung begegnet uns häufig bei Origenes z. B. c. Cels. IV, 40, nur daß sie hier auf den vorzeitlichen Fall bezogen ist; realer spricht sie Athanasius aus, besonders in Beziehung auf den Tod, wobei wir uns wieder an den innern Zusammenhang, den bei ihm der Tod mit der Sünde hat, erinnern müssen. So heißt es c. Ar. 1, 44: „Alle Menschen von Adam an sterben und bleiben todt, Alle andern (mit Ausnahme Christi), die nur von Adam abstammen, sind dem Tode anheimgefallen". II, 14: „Wir waren, bevor wir noch existirten, von Anfang an der Knechtschaft des Verderbens und dem Fluche des Gesetzes unterworfen" und noch deutlicher in Ps. 50: „Adam übertrat das ihm von Gott gegebene Gesetz. Daher werden nun Alle, die von Adam herkommen, in Sünden empfangen, indem sie dem Strafurtheil verfallen, das den Stammvater getroffen hat. Wenn der Psalmist sagt: Meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, so meint er damit, daß Eva unser Aller Mutter zuerst die Sünde empfangen hat; deshalb heißt es auch von uns, daß wir, dem Strafurtheil der Mutter anheimfallend, in Sünden empfangen werden. Der Psalm deutet an, daß von Anbeginn her die menschliche Natur unter die Sünde gefallen ist von wegen der Uebertretung Eva's, und wie von da an die Zeugung unter dem Fluche steht". (Vol. II, 2 p. 1086). Auch bei Gregor v. Naz. klingt dieser Gedanke in einer ganzen Reihe von Stellen durch, die ich jedoch nur in der lat. Uebersetzung

gegenwärtig habe: z. B. Orat. 15: Omnes qui eidem Adamo participavimus atque a serpente in fraudem inducti sumus, per peccatum mortui, ac per coelestem Adamum saluti restituti atque ad vitae lignum, unde excidimus, per ignominiae lignum reducti sumus. Or. 2 Pasch.: Nos qui ab initio per peccatum lapsi sumus. Aehnlich bezeichnet Basilius in der sermo de jejunio und Gregor v. Nyssa Or. cat. 8 den Fall als Gesammtthat wenn er sagt: „Da wir uns durch die freie Bewegung unseres Willens die Gemeinschaft des Bösen zugezogen haben... und dadurch der (innern) Seligkeit verlustig und zur Schlechtigkeit umgestaltet wurden" u. s. w., und de hom. opif. 16: „An dem Falle Adams hatte die ganze Menschheit Theil, weil in Adam der Mensch überhaupt (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) geschaffen wurde" *). Selbst bei Chrysostomus findet sich der Ausspruch: „Christus kam und fand unsere väterliche Handschrift vor, welche Adam geschrieben hatte" Hom. ad Neoph., und ein andermal: Peccavit Adam illud grave peccatum et omne genus hominum in commune damnavit (Augustin Op. imp. VI, 7). Bei den griech. VV. steht diese Anschauung in keinem nähern Zusammenhang mit der Vererbung der Sünde; im Abendlande tritt sie ihr näher; ja hier wagt derselbe Ambrosius, dessen wir vorhin gedachten, zu Röm. 5 den kühnen Ausspruch: manifestum est, in Adam omnes peccasse, quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso omnes, und Expos. in Luc. 7: Potest et hic in uno accipi species generis humani; fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt. Ebd. Illius culpa mors omnium est (bei Augustin c. Jul. l. 3. op. imp. II, 36).

Es sind also zwei Gesichtspunkte, die bei den VV., sowohl

---

*) Ebd. „Bei der ersten Schöpfung trat die ganze Menschheit, das πλήρωμα der Menschheit ins Dasein".

den griech. als den lateinischen neben einander hergehen: der Gedanke einer Vererbung der natürlichen Sündhaftigkeit und einer Gesammtthat des Geschlechtes in Adam.

Augustinus versucht es beide zu verbinden. Er lehrt auf der einen Seite eine Fortpflanzung der Sünde, Schuld und Strafe Adams durch die Zeugung: Non imitatione sed propagatione peccatum ex primo homine in alios transiit, de pecc. mer. et rem. I, 9. 12. 15. Dabei läßt er es dahingestellt, ob die Seele mit dem Leibe zugleich sich fortpflanze, oder unmittelbar von Gott geschaffen werde — über diese dunkle Streitfrage will er nicht entscheiden, obschon der Zusammenhang seiner Anschauung Ersteres zu fordern schien: non audeo affirmare quod nescio *). Auch glaubte er diese Stütze für sein System entbehren zu können. Es entwickelt sich, im Anschluß an Tertullian, so: Da das ganze menschliche Geschlecht schon in dem ersten Menschen, als in der Wurzel (in lumbis Adami), potentiell, seminal vorhanden war, so muß es auch in derselben Art, die es in dem Anfänger hat, auf die Nachkommen übergehen, de civ. D. XII, 21. XIII, 3. Op. imp. VI, 22. 23. Das ganze künftige Geschick der Menschheit hing also von der Entscheidung Adams ab. Indem derselbe durch einen Akt freier Selbstbestimmung von Gott abfiel, hat er die menschliche Natur in sich corrumpirt. War sie aber einmal in der Wurzel corrumpirt, so mußte sie sich mit dieser sündhaften Beschaffenheit auch auf die Nachkommen fortpflanzen, und so, als die sich fortpflanzende, ist sie die Erbsünde, peccatum, quod originaliter trahitur, vitium originis, peccatum originale. Sie haftet Allen von der Zeugung, oder vielmehr von dem potentiellen Anfang ihres Daseins in dem ersten Menschen her an; denn die Zeugung bewirkt nicht erst die Sündhaftigkeit der Natur, sondern vermittelt sie nur den einzelnen Individuen, sie ist also in diesen schon vor allen

*) Vgl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus 1, 350 ff.

wirklichen und eigenen Sünden, ja vor dem Willen und Bewußtsein vorhanden — ein unentrinnbares Geschick, vergl. de pecc. mer. et rem. I, 12 ff., de pecc. orig. 33; Simul propagatur natura et naturae vitium. Das Correlat der Sünde aber ist die Schuld (reatus), und die Folge von beiden die Ausscheidung des Menschen vom Leben und von der Seligkeit, der Tod und die Verdammniß. Daß diese auf jene folgt, hat seinen nothwendigen Grund in der göttlichen Gerechtigkeit, der es wesentlich ist die Sünde zu strafen. Mit dem Uebergang der Sünde von dem Ersten auf Alle geht daher auch die Strafe auf Alle über und schließt sie von der Seligkeit aus: Illud solum quod originaliter tractum est a salute et vita facit alienos, de pecc. mer. I, 12 ff. De corr. et gr. 6: Corripitur in singulis quod est omnium. Hiernach ist also die Erbsünde sammt ihren Folgen eine Naturnothwendigkeit für die Nachkommen Adams. Was für diesen Strafe war, wird für sie ein bloses Verhängniß: pro magnitudine culpae illius naturam damnatio mutavit in pejus, ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis etiam naturaliter sequeretur in nascentibus caeteris, de civ. D. XIII, 3. de nat. et gr. 46: necessitas naturalis. Op. imp. VI, 21. Nicht ihre Einwilligung, sondern lediglich die natürliche Abstammung von jenem, bringt ihnen die Verdammung. Deus nihil fecit, nisi quod hominem voluntate peccantem justo judicio cum stirpe damnavit et ideo ibi quicquid etiam nondum natum erat, merito est in praevaricatrice radice damnatum, in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis. Sofern nun jene geschichtliche Nothwendigkeit göttliches Verhängniß ist, fällt die Erbsünde selbst geradezu unter den Begriff der Strafe. Op. imp. I, 105: necessitas peccandi est poena illius peccati, quod nulla necessitate commissum est.

Indessen fühlt doch Augustin, daß die natürliche Descendenz allein nicht hinreiche, das Gewicht dieser gewaltigen Sätze zu tragen. Weder der ethische Begriff der Sünde und Schuld,

noch die Gerechtigkeit des Gerichts scheint damit bestehen zu können. Denn Sünde setzt doch immer Willensfreiheit voraus; sie ist ein Akt der kreatürlichen Selbstbestimmung und nur weil, oder sofern sie das ist, Sünde und Schuld. Ohne Wille keine Sünde und keine Verantwortlichkeit. Das erkennt auch Augustin an, nicht blos in seinen früheren Schriften de vera rel. 27. und de lib. arbitr. *), sondern auch im pelagianischen Streit; er gibt den Satz des Julianus: non posse esse sine libera voluntate peccatum, zu, er antwortet auf dessen von daher genommenen Einwand: cito respondeo, ex voluntate peccatum est, und das wendet er auch auf die Erbsünde an: quaerit forte utrum et originale peccatum? respondeo, prorsus et originale peccatum, de nupt. et conc. II, 28. Op. imp. IV, 91. 102: Sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. Dafür sucht er nun die Begründung in einer tieferen Fassung des Abfalls, wofür er sich auf Röm. 5, 12, nach der lat. Uebersetzung in quo omnes peccaverunt, berief. Die Menschheit ist vermöge des göttlichen Gedankens von ihr Eine. Diese Einheit war in dem ersten Menschen gesetzt, nicht nur weil Alle seminal in ihm, als der Wurzel des Geschlechtes beschlossen waren (omnes in illo), sondern weil er selbst, der Eine Mensch, die Einheit Aller war, und Alle jener Eine waren. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; omnes ille unus fuerunt sagt er an zahlreichen Orten, z. B. de civ. D. XIII, 14, und zwar dient ihm die letz-

*) II, 17; Quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est primi causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti, non est ergo cui imputetur, nisi volenti.

tere Formel immer zur Erklärung der ersteren; sie ist die entsprechendere, die tiefere Bestimmung, vgl. Ep. 186, 6. de pecc. mer. I, 10. 11, wie er denn auch sonst häufig die Menschheit wie eine Person betrachtet (der Mensch = Menschheit), und die alte in Adam, die neue in Christo als „die zwei Menschen" einander gegenüberstellt: unde fit ut totum genus humanum quodammodo sint homines duo, primus et secundus, Op. imp. II, 164. Vermöge dieses eigenthümlichen Verhältnisses ist nun Adams Sünde eine Gesammtthat des Geschlechtes, in illo peccato peccaverunt omnes, quia generaliter omnium factum est quod nascentes tracturi erant omnes, c. d. Ep. Pel. IV, 7; eine gemeinsame That, in und mit welcher Alle gesündigt haben, ob sie gleich als Individuen noch nicht existirten: per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt, de nupt. et conc. II, 5. de civ. D. XIII, 14. XIV, 20. Ep. 194, 6. Ep. 186, 6. — Von dieser organischen Anschauung aus sagt nun Augustinus weiter: „Nicht ohne, sondern durch den Willen des Menschen ist also die Erbsünde in ihnen; hervorgegangen aus der ursprünglichen Willensthat des Einen, ist sie allerdings eine Nothwendigkeit geworden, der sich Keiner entziehen kann, aber diese Nothwendigkeit haben Alle (in Adam) mitverursacht und mitverschuldet, und wird daher auch Allen mit Recht imputirt und an Allen bestraft". Ergo non sine voluntate peccatum originale est; quod sine voluntate esse (existere) non potest, sine illa manet, cum jam sit; manet nolente peccatore, quod a voluntate commissum est. Op. imp. VI. c. 15—18. c. 91—104. c. Jul. III, 5. VI, 10. Retr. I, 15: Quod dixi, nusquam sine voluntate esse peccatum, possunt Pelagiani pro se dictum putare, propter parvulos, quos ideo negant habere peccatum . . . quia nondum arbitrio voluntatis utuntur. Quasi vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus generaliter trahere, id est reatu ejus

implicatos et ob hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuerit nisi in voluntate, quâ voluntate commissum est, quando divini praecepti est facta transgressio *). „Fremde (aliena) könne man zwar die erblichen Sünden nennen, weil sie die Einzelnen von den Aeltern überkommen, aber nicht ohne Grund heißen sie auch die unsrigen (nostra), weil Alle in jenem Einen gesündigt haben" de corr. et gr. 6. Von da aus erscheint dann die Fortpflanzung des Verderbens mittelst der Zeugung nicht sowohl als der Grund, denn als Folge und Erscheinung des peccatum originis, und gewinnt dieses selbst noch entschiedener den Charakter der Schuld und Strafe. —

Gewiß hat diese zwiefache Betrachtungsweise ihre gute Berechtigung; ihre Wahrheit ist, daß sie die Verdammlichkeit Aller erklärt, ihr Fehler, daß sie nicht dabei stehen bleibt, sondern einen Theil der Menschen, näher die unmündigen Kinder, lediglich um der Erbsünde willen, wirklich der Verdammniß anheimfallen läßt, wenn schon der damnatio mitissima. Denn dieß geht über die Schrift hinaus, und ist, so ausgedrückt, eine dem christlichen Bewußtsein fast unerträgliche Härte — durior sententia, nennen es unsere DD.; eine Härte die jedoch nicht sowohl in dem so eben entwickelten Gedankenkreise Augustins, als in seiner Prädestinationslehre ihren Grund hat.

Was aus den Verhandlungen über diese schwierigen Fragen

---

*) Vgl. Op. imp. VI. 32 (p. 981): Omnes in illo fuerunt .... Omnes itaque filii Adae in illo adspersi sunt contagione peccati et mortis conditione devincti. Ac per hoc quamvis sint parvuli et bonum quidquam vel malum non agant voluntate, tamen quia induti sunt illo, qui voluntate peccavit, trahunt ab illo peccati reatum mortisque supplicium, sicut parvuli, qui Christo induuntur, quamvis nihil boni fecerint sua voluntate, sumunt ab ipso participationem justitiae.

in das Bekenntniß der Kirche überging, ist zunächst der einfache Satz: Quod primum peccatum primi hominis originaliter transiit in omnes. Auch die Synode von Orange (529) sagt nur, „daß durch Adam nicht nur der Tod (mors quae poena peccati est), sondern auch die Sünde selbst auf das ganze Geschlecht übergegangen sei, cap. 1". — Alles weitere fiel der theologischen Entwicklung anheim.

Sie nahm den Gang, daß sie im Anschluß an Augustin bald mehr den einen, bald mehr den andern der von ihm aufgestellten Gesichtspunkte urgirte, wobei dann jedesmal entweder die Realität der Erbsünde oder der Schuld Gefahr zu laufen schien, bis sie die volle Wahrheit in der Vereinigung beider fand. Nach dem Vorgang des Vaters der Scholastik, Anselmus, bildete sich im Mittelalter die Formel: In Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura personas peccatrices. Diese Formel wurde von der Mehrzahl der Scholastiker im Sinne des Creatianismus theils dahin ausgelegt, daß die von Gott unmittelbar (gut) geschaffene, dem verderbten Leibe eingepflanzte Seele durch die Berührung mit letzterem befleckt werde (so der Lombarde u. A.), theils dahin, daß Gott die menschlichen Seelen schon unter dem Gesichtspunkt der in Adam corrumpirten Gattung d. h. nicht mehr im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit erschaffe, wozu sich u. A. Thomas bekennt*). Nur wenige, wie Anselmus, bekannten sich zu einem geläuterten Traducianismus; der Creatianismus blieb die herrschende Ansicht und wurde später auch von der Mehrzahl der reformirten Theologen adoptirt; ja nicht wenige derselben lassen die Seele dem Embryo erst 40 Tage nach der Empfängniß von Gott mitgetheilt werden. Vgl. Ebrard 1, 510, wo die Belege und der

---

*) Neuerdings selbst Günther Vorsch. 2, 160 ff., eine wahrhaft desperate Auskunft.

Nachweis, wie diese Ansicht sich nur durch die Prädestinations-lehre gegen ihre innere Unhaltbarkeit zu schützen vermag *).

Was die Imputation der adamitischen Sünde betrifft, so gründet sie Anselmus auf die substanzielle Familieneinheit der Menschheit in Adam, so jedoch, daß er auf die Descendenz von ihm das Hauptgewicht legt **), während es bei Thomas auf dem einheitlichen Organismus der Gattung liegt. Ihm ist die Menschheit Ein großer lebendiger Leib, der von dem Willen des centralen Anfängers wie von der Seele bewegt wird, und nur von diesem Gesichtspunkte aus glaubt er dem vitium originis zugleich den Charakter der Schuld (culpae obligantis ad poenam) vindiciren zu können ***). Es scheint mir nicht, als ob

*) „Vermöge seiner Gerechtigkeit entzieht Gott der Seele die justitia originalis".

**) Vergl. Hasse's vortreffliche Monographie über Anselmus, 2. Bd. 446 ff.

***) Thomas Aquinas. S. I, 2. Qu. 18, 1: Et ideo (weil alle andern Erklärungsversuche nicht vorhalten) alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; etiam Porphyrius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis,

die beiden Genannten bei dieser Art die Imputation zu erklären von dem habituellen Zustande des Geschlechtes absehen, wie J. Müller will, — Thomas wenigstens nicht; wohl aber sehe ich anderwärts eine solche Abstraction durch die Scholastik hindurchgehen. Schon der Lombarde gedenkt ihrer Sent. II, dist. 30: Quidam putant originale peccatum esse reatum poenae pro peccato primi hominis i. e. debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii sumus temporali et aeternae poenae pro primi hominis actuali peccato; späterhin findet sie sich bei mehreren Schülern Occams, andeutungsweise bei Durandus, bei einem gewissen Fr. Mayronis, am ausgeprägtesten bei den katholischen Theologen Alb. Pighius und Ambr. Catharinus, qui peccatum originis hoc tantum esse volunt, quod actualis transgressio Adae reatu tantum et poena transmissa sit ad posteros sine vitio aliquo et pravitate inhaerente in ipsorum substantia *). Auch Bellarmin berührt sich damit ganz nahe im Zusammenhang mit seiner Lehre von dem erblichen Verderben, L. V. de amissa gr. c. 17 **). Während also hier der habituelle Zustand des Einzelnen ganz außer Acht gelassen wird und der Begriff der Erbsünde in dem

---

qui movet motione generationis omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum; unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale: Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod commititur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum: ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes. 2.: Eramus natura filii irae.

*) So geben Calixt, dissert. de pecc. orig. (1617) und Chemnitz Examen. de pecc. orig. sect. 1 ihre Lehre an.

**) Calixt rechnet auch den bekannten Faber Stapulensis dahin.

der Schuld aufgeht — wogegen schon der Lombarde bemerkte: isto pacto rationem peccati et culpae hic nullam fore —, so tritt uns das andere Extrem in der Richtung entgegen, welche zwar die natürliche Sündhaftigkeit anerkennt, sie aber nicht auch zugleich als Schuld ansieht, sondern nur als eine Krankheit. Auch sie hat ihre Vertreter schon im Mittelalter, einen bestimmten Ausdruck aber in dem Satze Zwingli's gewonnen: colligimus peccatum originale morbum quidem esse, qui tamen per se culpabilis non est, nec damnationis poenam inferre potest, donec homo hac contagione corruptus legem Dei transgreditur, quod tum demum fieri consuevit, cum legem sibi propositam videt et intelligit *). Er nennt deshalb die Erbsünde „einen Bresten" und beschränkt ihren Begriff auf den „eines sittlichen Uebels", womit sie aufhört Sünde zu sein **). Auch Ebrard läugnet mit den meisten Neueren die Zurechnung der persönlichen Sünde Adams an die Nachkommen 1, 516.

Zwischen beiden Abwegen in der Mitte steht das lutherische Bekenntniß, sofern es beide Thatsachen: die Erbsünde und die Gattungsschuld bezeugt, Aug. Art. II: Quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens mortem aeternam his qui non renascuntur etc. — und zwar so, daß es auf der einen Seite die vorhin erwähnte Fassung, wornach die Erbsünde blos reatus und poena ist, entschieden abweist (Apol. Art. I. n. 5. 38. Epit. 11), während es andrerseits eben so bestimmt die Todesschuld derselben (Apol. I, 45) und die Zurechnung des adamitischen Falles lehrt: quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes

---

*) In dem Tractat über die Taufe, übers. v. R. Walther.

**) Vgl. darüber Schenkel, das Wesen des Protestantismus, Bd. 2, 30, dem ich diesen Ausdruck entnehme, und wo sich die nähern Nachweise finden.

propter inobedientiam Adae in odio apud Deum et natura filii irae simus.

Die lutherische Theologie hält sich in dieser richtigen Mitte.

Sie lehrt zunächst eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung (peccatum originis mediante anima, cui penitissime inhaeret, propagatur per traducem) und zwar im Zusammenhang mit dem tradux animae — „der ganze Mensch wird vom ganzen Menschen gezeugt", — ohne jedoch im mindesten die Ein- und Mitwirkung Gottes bei der Entstehung der Individuen zu gefährden. Denn sie unterstellt die Zeugung dem concursus divinus *).

Die Thatsache der Imputation der Sünde Adams erkennt Luther auf Grund der Schrift ganz einfach an: „So setzet nun St. Paulus die zwei Bilder gegen einander, und will also sagen: Daß durch einen Menschen, der Adam heißt, ist so viel ausgerichtet, daß alle Menschen müssen sterben, beide, er und wir allesammt, die wir doch nicht die Schuld gethan noch verwirkt haben, sondern allein daher, daß wir von ihm geboren sind, in Sünde und Tod kommen — wiewohl es nach dem Fall, und wenn wir geboren werden, nicht mehr fremde Sünde, sondern unser eigen wird: das ist ja ein jämmerlicher Handel und ein schrecklich greulich Urtheil Gottes, und wäre erst noch viel greulicher, wenn wir alle sollten ewiglich im Tode bleiben. Nun aber hat Gott dagegen einen andern Menschen gesetzt, welcher heißt Christus, auf daß, gleichwie wir um jenes willen ohne unsre Schuld sterben, also wiederum um Christi willen ohne unser Verdienst leben sollen". (W. VIII, 1236.) Er macht keinen Versuch, das Problem zu lösen, er stellt es

*) Dabei bekennen unsere DD. ausdrücklich, daß es sich hier nicht um einen Glaubensartikel handle, weil die heil. Schrift darüber nichts geoffenbart, Hutter Loci 328 ff. Baier 246. 57.

vielmehr in seiner ganzen Paradoxie hin: „Es sei ein rechter Anstoß für die menschliche Vernunft und Weisheit, eine wahre Thorheit für sie“ — „und wenn es nur noch der Tod allein wäre; aber daß wir alle um dieser fremden Sünde willen ewige Strafe und Verdammniß sollten verdient haben und in der Hölle leiden, das gehet viel weniger in eines Menschen Herz, denn es scheinet gar zu unbillig geurtheilt und unbarmherzig gehandelt von solcher hohen Majestät, welche ist die höchste Weisheit und Güte“. — „Daß Ein Mensch soll für alle Menschen gelten und wir alle durch fremde Verdienste sterben oder leben, also daß nur Alles Eines Vaters ist ohne alle andere Ursach, das heißet ärgerlich und lächerlich gelehrt und gepredigt. — Aber es hat also Gott wohlgefallen . . . die Weisheit der Welt zu Narren zu machen. Darum sollen wir ihn hören und glauben, was er sagt, also daß er seine Ehre rein behalte und allein seine Gnade und Barmherzigkeit gelte, ohne allen Ruhm unseres Verdienstes“ (1244). Melanchthon erklärt zu Röm. 5, 12 nur ganz kurz: das peccatum originis sei nicht blos reatus vermöge Zurechnung der Sünde Adams, sondern auch positive Corruption der Natur, und in den Locis: Originale peccatum reos nos tenet, tum propter alienum lapsum, tum propter nostram immunditiem, quae nascitur nobiscum; dann setzt er erläuternd hinzu: primi parentes acceperant dona pro toto genere humano et personae eorum repraesentabant totam posteritatem. Diese Andeutungen entwickelt aber schon Pezel, der Interpret Melanchthons, weiter, und leitet von dem Falle Adams beides ab: die Schuld und das Verderben des Geschlechtes *).

*) Argumenta et responsiones theol. 1581. Eine sehr brauchbare Summa der Melanchthon. Theologie. Hier sagt Pezel III, 391: Primorum parentum lapsus meretur reatum et pravitatem posteris, quia lapsus Adae non fuit delictum personale, id est, non pertinuit ad unicum duntaxat individuum, sed repraesentavit

Aehnlich betrachtet auch Flacius (Liber de justific.) die Menschen sowohl um der Zurechnung des adamitischen Falls als um der eigenen angeborenen Sündhaftigkeit willen für schuldig. Hier haben wir also bereits die Elemente, aus denen sich die Theorie der folgenden DD. erbaute: es ist die Theorie von der zwiefachen Zurechnung, imputatio mediata et immediata, jene durch die inhärirende Vitiosität vermittelt, diese durch die unmittelbare Beziehung der Sünde und Schuld der Protoplasten auf die Nachkommen. Die gemeinsame Voraussetzung beider bildet die altkirchliche Ansicht, wornach Adam caput et principium, stirps et radix generis humani, und deshalb seine Sünde die Sünde Aller ist: non ut privatus peccavit; totius generis personam gere-

---

Adam in eo certamine totam speciem seu universum genus humanum. Ipsam etiam integritatem, tanquam depositum, transmittendam ad totam posteritatem acceperat, sic ut pro tota posteritate vel obediens integritatem illam retineret, vel per inobedientiam effunderet. Ergo cum Adam factus est reus, simul fecit ream totam posteritatem. Et extus integritate sua et donis, quae Deus addiderat naturae, procreavit deinde tales, qualis erat ipse. Dabei verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Ansicht, als dürfe man dabei das wirkliche Verderben der Menschheit außer Acht lassen: dextre hoc intelligendum est, ne existimetur, homines tantum propter alienum delictum reos esse, nec afferre naturam peccato corruptam. Vielmehr müsse man beide Momente verbinden. Verum quidem est, quod posteritas rea sit propter lapsum Adae et Evae, juxta dictum: Unius delicto omnes mortui sunt, sed non sine depravatione seu corruptione, a primis parentibus in posteros propagata, quae cum vere sit ἀνομία, fateri oportet, quod faciat nos reos irae Dei et poenae aeternae, etiam cum non respicimus ad causam promerentem, id est, ad delictum Adae, quod meruit hanc propagationem naturae immundae".

bat, Gerhard Loci X. p. 315. 316. Vgl. S. 180. Bei der nähern Durchführung heben nun die Einen vorzugsweise das erstere Moment hervor: quia omnes homines (ab Adamo descendentes) peccato sunt obnoxii, ideo etiam omnes natura sunt filii irae, rei mortis et damnationis. So Gerhard X, 327, Baier 403, Dannhauer u. A. Dabei wird dann das andere Moment nur nebenher berührt; es scheint kaum mehr nothwendig, weshalb auch Baier die Frage darnach ganz beseitigt wissen möchte. Dagegen wird von Andern gerade auf dieses zweite Moment das Hauptgewicht gelegt: Peccatum Adae, ut individuale fuit et actualiter ipsius Adae, per imputationem nostrum factum est. Nur so lasse sich die Schuld des Geschlechtes genügend erklären. Eine Imputation der Sünde Adams aber setze die reale Theilnahme Aller an seiner Sünde und Schuld voraus, denn außerdem wäre die Zurechnung derselben an sie willkührlich und ungerecht. Um nun diesen schwierigen Gedanken zu begründen, mußte man das Verhältniß Adams zum Geschlecht und dieses zu ihm noch tiefer fassen. Es verhält sich damit nach Quenstedt so: Adam ist nicht nur das principium naturale (seminale), sondern auch das principium morale d. h. er ist als natürliches Stammhaupt zugleich der ethische Repräsentant der Menschheit*) (principium repraesentativum in natura et gratia), die centrale Einheit ihres Willens, oder wie wir sagen würden: sein Wille ist der Wille der Menschheit **). Diese seine ethische Bedeutung

*) Aus Calov Syst. Loc. V, c. 2. u. qu. 1 sehe ich, daß Balthasar Meißner diese Lehrart zuerst entwickelt hat. Calov selbst macht jedoch von dem Unterschied zwischen princ. naturale und morale noch keinen Gebrauch. Erst Quenstedt läßt sich ausführlich darauf ein: Theol. did. pol. P. II, de pecc. c. 2. Sect. 1. th. 19. 20. 30. und Sect. II, qu. 7.

**) Quenstedt drückt sich auch so aus: Voluntas ejus, utpote principii et radicis generis humani, censebatur nostra, non formali-

beruht ganz auf der natürlichen, oder ist vielmehr nur die andere Seite davon. Denn es ist der Menschheit wesentlich, in einem ethischen Verhältniß zu Gott zu stehen; sie ist (ihrer Idee nach) die Trägerin des göttlichen Ebenbildes, welches, obwohl ein Natürliches, doch gerade im Willen wurzelt, und hat die Bestimmung, diese Gottesbildlichkeit kraft ihres Willens zu bewahren, zu entfalten, th. 20. Weil also Adam die natürliche Einheit der Gattung darstellt, so repräsentirt er sie eo ipso auch nach dieser ihr wesentlichen Seite, und ist mithin auch seine That, weil That der in ihm beschlossenen Gattung, unmittelbar eine Willensthat derselben, eine ethische That der Menschheit, und entscheidet als solche über ihr Verhältniß zu Gott (in Adamo totum genus humanum et stare debebat et cadere potuit). Diese Bedeutung hat sie Gott gegenüber, der in Adam zugleich die ganze Nachkommenschaft schaut. Eben deshalb rechnet er sie allen Gliedern des Geschlechtes zu. Und das mit Recht. Denn nicht der Stammvater nur als einzelnes Individuum, sondern die Gesammtheit der Nachkommen, sofern sie in dem Stammvater existirte, also die in ihm noch als Einheit zusammengefaßte Gattung war das Subject dieser ersten Sünde (in Adamo, principio generis humani, omnes eorum posteri, ex iis descensuri, primi peccati subjectum sunt, th. 19); sie ist die Sünde Aller, quia Adam re-

---

ter (wesentlich) sed interpretative. Grund: voluntas ejus erat interpres voluntatum omnium eorum, qui in lumbis ejus erant . . . nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit; unde et contra datam legem pro se et posteris suis suum et posterorum declaravit animum. Sect. 2. 7. Auch er erklärt ἐφ' ᾧ in quo. — Es verräth wenig Eingehen in den Sinn unserer DD., wenn man ihn, wie Ebrard 1, 512, so ausdrückt: „daß alle Menschen in dem einen Adam real darinnen steckten, als er sündigte, und somit unbewußt Theil nahmen an seiner Sünde".

praesentative fuit totum genus humanum*). Fragt man also, warum die Menschheit mit Schuld behaftet ist, so ist der nächste Grund die Zurechnung der adamitischen Sünde: immediate nobis imputatur peccatum Adamiticum, in quantum exstitimus adhuc in Adamo. Aber diese Imputation ist doch auch nicht isolirt zu denken von dem habituellen Verderben, welches, durch Adam begründet, die nothwendige Consequenz desselben für Alle Einzelnen ist und jeden für sich vor Gott verwerflich macht: mediate nobis imputatur peccatum Adami, sc. mediante peccato originali inhaerente, in quantum in propriis personis et individualiter consideramur. Beides bedingt sich gegenseitig: nemo enim habetur peccator a Deo, nemini imputatur ille primus actus, nisi ei, qui descendit peccato originali contaminatus ab ipso; den Incidenzpunkt für beides aber bildet eben dieß, daß Adam wie das moralische so auch das natürliche Prinzip der Gattung ist. Ist die Natur in ihm corrumpirt, so ist sie es eo ipso auch in Allen, die ihm entstammen. Itaque nec nuda imputatione nec imitatione saltem, sed et imputatione reatus realis, et propagatione pravitatis naturalis, et participatione culpae actualis per peccatum Adami peccatores constituti sumus, adeoque proxima causa, cur peccante primo homine omnes ejus posteri peccaverint, est existentia totius speciei humanae in persona protoplasti. So Calov, Quenstedt, Hollaz. Wenn letzterer, um die Schwierigkeit der Sache zu erklären, an die göttliche Präscienz erinnert, vermöge deren Gott

---

*) Ebend. Vere (justo judicio) posteris Adami imputatur primum illud peccatum primorum parentum, siquidem ipsi pro una persona stabant, cum credita est ipsis imago Dei, quae non erat bonum protoplastorum personale, sed omnium hominum commune . . . . genus humanum actu non periit in Adam, quia actu in illo non extitit, periit tamen, quia esse virtuale in Adam habuit.

vorausgesehen, daß alle Menschen in die Ursünde eingewilligt haben würden *), so können wir dieß eben so wenig für eine glückliche Auskunft halten, als wenn derselbe die Vorstellung eines Bundeshauptes aus der reformirten Theologie herübernimmt **) und an die Stelle des principium morale setzt, worin ihm Buddeus, Baumgarten u. A. folgen. Da heißt es dann: „Gott habe in Adam mit der Menschheit einen Bund gemacht, der für alle seine Nachkommen obligatorisch war". Dagegen läßt sich freilich mit J. Müller sagen, daß sich eine ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menschen, sie in diesem Handel zu vertreten, nicht nachweisen lasse. — Sehen wir aber von dergleichen Mißdeutungen ab, so können wir nicht umhin, in der dargelegten Anschauung der lutherischen Theologen einen großen Fortschritt, die Zusammenfassung der altkirchlichen Strömungen, die rechte Mitte zwischen den Extremen und die richtige Grundlage für die weitere Entwicklung zu erkennen. Denn nach welcher Seite hin man von ihrem Grundgedanken abweichen mag, immer verwickelt man sich in die bedenklichsten Consequenzen. Hält man die imputatio mediata ausschließlich fest, so geräth man in Gefahr, die Schuld der Erbsünde läugnen zu müssen, weil doch die Einzelnen als solche ihre angeborene Sündhaftigkeit nicht selbst verursacht haben; hält man sich ausschließlich an die imputatio immediata, so will das Moment der Sünde aus dem Begriff des peccatum originale entschwinden; man kommt auf eine Schuld ohne wirkliche Sünde des Subjects, an dem sie haftet, so wie dort auf eine reale Sündhaftigkeit ohne Schuld. Die beiden vorhin, S. 291 ff., bezeichneten Richtungen führen nothwendig zu diesen Extremen, welche gleichermaßen schriftwidrig und in sich widersprechend sind.

---

*) So hernach J. S. Baumgarten u. A.; und davon ist Schleiermachers Ansicht, Glbsl. §. 72, nur die andere Seite.

**) Sie findet sich theilweise bei den Föderalisten.

Auch die in der neuern Theologie seit Döderlein gewöhnliche Auskunft: „die Erbsünde werde erst durch die frei bewußte Einwilligung des Einzelnen für ihn zur Schuld", zerstört nicht nur den Begriff der Gattungsschuld, sondern leidet auch an derselben Unhaltbarkeit. Denn diese bewußte Einwilligung ist selbst schon Wirkung der zuvor vorhandenen Vitiosität des Willens, ist jedenfalls beim ersten Erwachen des menschlichen Selbstbewußtseins nichts anderes als die Aktualisirung derselben, und auch späterhin noch immer durch sie mit vermittelt. Wir erkennen bereitwillig an, daß in Beziehung auf die einzelnen Akte eine gewisse Freiheit stattfinde, allein deshalb steht es doch nicht ohne weiteres in der Macht der Einzelnen, ob sie überhaupt einwilligen wollen oder nicht. Thun sie es doch faktisch Alle. Wollten wir uns also die angeborene Sündhaftigkeit nicht als Schuld anrechnen, so würden wir uns auch für unsere nachträgliche Einwilligung in sie für entschuldigt halten dürfen. (Vgl. S. 291.) Es ist das Verdienst Julius Müller's, diese Consequenzen mit aller Schärfe entwickelt zu haben. Wenn er sich nun aber durch sie zur Annahme eines vor- oder außerzeitlichen Falls der einzelnen Seelen hintreiben läßt, so liegt darin für mich nur eine neue Bestätigung für die kirchliche Fassung. Denn das scheint mir allerdings das Ergebniß seiner Entwicklung des Schuldbegriffs zu sein: entweder die kirchliche Lehre von der Imputation, oder Müller's Hypothese. Letztere aber hat nicht nur keinen Grund in der Schrift, sie widerspricht sogar dem biblischen Schöpfungsbericht Genes. 2, nach welchem nicht der menschliche Geist der Leiblichkeit vorangeht, sondern diese geht dem Akt der Hauchung voran, deren Product der Geist ist; sie widerspricht ferner dem Bericht vom Fall, wird auch außerdem von vielen unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt und löst doch das Problem nicht. Um so höher steigt das Gewicht der kirchlichen Lehre. Ihr Grundgedanke ist so wahr als tief, von der Schrift bezeugt, in dem göttlichen Gedanken der Menschheit,

als einer organischen Einheit, begründet: — die Theologie wird sich noch tiefer darein zu versenken, insbesondere die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam noch durchgreifender zu entwickeln haben. Zwar leistet sie nicht ganz das was Müller fordert, wenn die Wahrheit des Schuldbewußtseins festgehalten werden solle: „eine Selbstverschuldung des Individuums durch persönliche Selbstentscheidung". Allein, mich dünkt, diese Forderung geht zu weit. Unser Schuldbewußtsein rechnet uns ja doch den Zustand der Sündhaftigkeit, der uns inhärirt, nicht in derselben Weise an, als wie die aktuellen Sünden, die wir begehen; es erklärt uns für beide, aber nicht in gleichem Maße verantwortlich, ein Unterschied, der an der Schriftlehre von den Graden der Schuld eine Bestätigung findet. Hier, bei den Sünden der letztern Art, ist immer unsere individuelle Selbstbestimmung die mitwirkende Causalität, dort ist es das Geschick der Gattung, das wir tragen und in sofern auch leiden. Von da aus angesehen, behält die Gattungssünde, ob sie gleich Schuld ist, doch immer den Charakter des Uebels (calamitas) für uns. Gerade um die Erklärung dieses Doppelcharakters handelt es sich. Und dazu bedarf es nicht des Nachweises einer persönlichen Selbstverschuldung des Einzelnen, sondern die kirchliche Lösung reicht vollkommen aus, ja sie erklärt allein jenes wunderbare Problem nach seinen beiden Seiten, während Müller's Versuch nur die eine Seite desselben begreiflich machen, die andere aufheben würde. — In der That entspricht auch diesem Verhältniß das Verhalten Gottes zur Menschheit — man gestatte uns hier diese Anticipation —. Er erklärt uns zwar in seinem Worte um der Gattungssünde willen für verdammlich und todeswürdig, aber actu wird Keiner um ihretwillen allein ewig verworfen, sondern erst, wenn er durch einen Akt bewußter Selbstentscheidung das Heil in Christo verworfen hat. Daß dieß für den Christen seine volle Wahrheit habe, bedarf keines Beweises: peccatum originis actu non dam-

nat renatum; ob es auch für Nichtchristen, für Heiden gelte, können wir erst späterhin untersuchen. Der negative Theil unseres Satzes entscheidet sich zunächst an der Frage nach der wirklichen Verdammniß der ungetauften Kinder. Unsere DD. aber beantworten diese Frage so, daß sie den innerhalb der christl. Kirche geborenen Kindern, wenn sie ungetauft sterben, die Seligkeit unbedenklich zusprechen, über die außerhalb derselben geborenen das Urtheil suspendiren, weil darüber das Wort nichts geoffenbart habe. Dei arbitrio eos committimus, Gerhard Conf. cath. 1407. Aber sie führen doch eine ganze Reihe von Gründen an, welche die Seligkeit auch für sie hoffen lassen: insbesondere die Universalität der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi, wie Calov V, 267*), Quenstedt III, 921, Hunnius zu Genes. 7; sodann die analogia fidei, ex qua constat, neminem absolute reprobari; solam resistentiam actualem, mediis fidei adversam, damnare, Dannhauer, Hodos. X. 1001, und Meisner Op. I, 951: Falsum est, peccatum originale in infantibus extra ecclesiam esse causam adaequatam reprobationis; nuspiam enim in scriptura dicuntur homines tantum propter illud reprobari. Ganz so äußert sich schon Luther zu Gen. 17: „Denn obwohl die kleinen Kindlein mit sich auf die Welt bringen die angeborene Sünde, so wir die Erbsünde nennen, so ist es doch ein Großes, daß sie wider das Gesetz noch nichts gesündigt haben. Dieweil denn Gott von Natur barmherzig und gnädig ist, wird er sie deß nicht zur Verdammniß entgelten lassen, daß sie weder im A. Testament die Beschneidung noch im N. die Taufe nicht haben überkommen können". W. I, 1569. Man vergleiche auch seinen herrlichen Trostbrief bei Porta Pastorale Lutheri 138.

---

*) Cotta irrt, wenn er in der Anmerkung zu Gerhard L. XXI, 282 Calov unter diejenigen rechnet, qui infantes extra ecclesiam natos simpliciter damnant.

So hat denn unser §. auch in diesem Punkte das Zeugniß großer Autoritäten für sich.

## §. 29.

Das Alles wird seine weitere Bestätigung und Ergänzung finden, wenn wir es nunmehr auch aus dem umgewandten Gesichtspunkt betrachten, aus dem des Verhältnisses Gottes zum Menschen. Daß dieses mit dem Fall ein anderes geworden sei, hat uns Oben bereits das Schuldbewußtsein bezeugt; das Zeugniß des Schuldbewußtseins aber hat keineswegs blos subjective Bedeutung, es ist der Reflex eines objectiv veränderten Verhältnisses Gottes zum Menschen, der Wiederschein, die Ankündigung desselben im Gewissen. In der subjectiven Thatsache, daß wir uns als Sünder von Gott ausgeschlossen und vor ihm verwerflich fühlen, vollzieht sich nur die objective, daß Gott, der absolut Gute, auch seinerseits im Gegensatz zu dem Sünder steht und ihn aus seiner Gemeinschaft ausschließt, aus der Gemeinschaft seiner Liebe. Dieß ist eine im Wesen der göttlichen Heiligkeit begründete Nothwendigkeit. Denn wie es dieser wesentlich ist, das ihr Entsprechende zu wollen, zu lieben, zu bejahen, so ist es ihr nicht minder wesentlich, gegen die Negation ihres Willens von Seiten der persönlichen Kreatur zu reagiren, sie von ihrem Wohlgefallen aus-, unter ihr Mißfallen und eben damit unter das Gericht der Verwerfung zu beschließen.

Das Resultat dieses Wechselverhältnisses, sofern es zunächst Inhalt der göttlichen Anschauung ist, ist aber die Schuld. Die Schuld hat demnach zwei Faktoren: die menschliche Sünde und die göttliche Heiligkeit, den Widerspruch des kreatürlichen Willens gegen den göttlichen und die Reaction des göttlichen gegen den ihn negirenden, kreatürlichen. Wie sie nach der subjectiven Seite darin besteht, daß der Mensch in seiner selbstbewußten Persönlichkeit sich frevelhaft wider Gott

erhebt, so ist sie ihrer objectiven Seite nach dieß, daß Gott die Person des Sünders eben deshalb als ihm mißfällig und verwerflich ansieht; aber weder das eine noch das andere, sondern die Bezogenheit beider Faktoren auf einander gibt ihren vollen Begriff. Beide sind, so zu sagen, durch eine innere Dialektik unzertrennlich mit einander verknüpft. Die menschliche Verschuldung provocirt nothwendig die Schuldverhaftung des Sünders, das göttliche Schuldurtheil über den Sünder; hat er sich dieses durch seine Sünde zugezogen, so steht es ihm nicht mehr frei davon loszukommen; mag er sie anerkennen oder nicht, in seinem Gedächtniß sie bewahren oder vergessen, die Schuld haftet an ihm kraft jener göttlichen Anschauung, die ihm seine Sünde zurechnet, d. h. ihn als den verantwortlichen Urheber derselben betrachtet und als solchen für verwerflich erachtet. Dieß gilt nun wie von allen sündhaften Zuständen und Akten der einzelnen Individuen, so auch von jener That des Menschen (= der Menschheit), die den sündigen Gesammtzustand verursacht hat, und damit empfängt das §. 27 u. 28 darüber Ausgesagte seine Begründung, die Schuld ihre objective, permanente Bedeutung.

Die mißfällige Anschauung, welche Gott von dem Sünder hat, bleibt jedoch kein rein innerlicher Akt, keine blose Intuition in Gott, sie wird zu einer realen wirksamen Beziehung Gottes auf die Person des Sünders, und diese Beziehung nennen wir den göttlichen Zorn. Der Zorn ist also die Energie der göttlichen Heiligkeit gegen die mit der Sünde und Schuld behaftete Person; an sich betrachtet nicht bessernde Liebe, nicht eine blose Modification der Güte, nicht Mitleiden, Mitgefühl mit dem Sünder, sondern eine den Sünder abstoßende, perhorrescirende, negirende Richtung; seine Tendenz: Durchsetzung des heiligen Willens Gottes an der sündigen Kreatur, Negation der Sünde, Ausscheidung der mit ihr sich

identificirenden (sie beharrlich festhaltenden) Person des Sünders aus der Gemeinschaft mit Gott.

Die nächste Manifestation dieses Zorns an dem Menschen ist die, daß sie in sein Gewissen eindringt und damit das Schuldbewußtsein mit seiner Qual und Pein in ihm wirkt. In dem Schuldbewußtsein vollzieht sich also das Gericht der Verwerfung zunächst innerlich im Menschen; denn es bezeugt ihm nicht nur seine Verwerflichkeit vor Gott, es stößt ihn geradezu von Gott, von dem Angesicht Gottes hinweg. Wie ein Cherub mit dem Flammenschwert treibt es ihn hinaus, wie ein zürnendes Auge blickt es ihn von innen an, wie eine Verkündigung des Fluchs tönt es in seiner Seele wieder. Es ist der Geist Gottes selbst, der den Sünder so das Feuer seines Zorns erfahren läßt auch wider seinen Willen, der ihm das Urtheil spricht.

Der vollständige und schließliche Vollzug des Urtheils aber ist nichts anderes, oder könnte wenigstens nichts anderes sein, als der Tod im vollsten, weitesten und tiefsten Umfang des Wortes, Todesgericht an Leib und Seele, Hingabe des ganzen Menschen in einen Zustand der Vernichtigung, des Verlorenseins, der absoluten Verdammung.

Und sehen wir die Menschheit an, wie sie in Folge des Falles ist, so gewahren wir auf ihrer Seite nichts, was den Eintritt dieser letzten Katastrophe abzuhalten vermöchte.

Da unser §. theilweise dieselben Verhältnisse wie der vorhergehende nur von einem andern Gesichtspunkte aus beleuchtet, die Schrift aber beide Betrachtungsweisen nicht von einander trennt, so haben wir dort bereits den Schriftbeweis gegeben. Es bedarf daher hier nur einiger näheren Erläuterung.

Die Schrift bezeichnet, oder vielmehr Gott selbst bezeichnet in der Schrift sein Verhalten gegen die Sünder sowohl ne-

gativ als positiv: die Abkehr des Menschen von Gott hat die Abkehr Gottes vom Menschen zur Folge, der ἔχϑρα εἰς ϑεόν tritt die ὀργὴ τοῦ ϑεοῦ entgegen. Beides sind nur die zwei Seiten desselben Verhaltens: indem sich Gott von dem Sünder abkehrt mit dem Wohlgefallen seiner Liebe, „sein Angesicht vor ihm verbirgt", entläßt er ihn nicht aus dem Bereich seiner Macht, sondern er bethätigt sich an ihm durch seinen Zorn. Daher steht beides in der Schrift häufig hart nebeneinander: Deuter. 31, 17. 32, 20—22. Jes. 1, 15. 59, 2. 64, 5. vgl. Deuter. 4, 24. Ps. 2, 12. Röm. 1, 18 ff. 2, 3—4. Kol. 3, 6. Eph. 5, 6. Hebr. 12, 29. Zorn ist selbstverständlich nicht identisch mit Strafe, denn Strafe ist der Effect des Zorns, mit welchem Wort der allgemeine Sprachgebrauch einen Affect, eine innerliche, heftig abstoßende Erregtheit des Gemüthes bezeichnet. Gottes Zorn wird nun freilich kein leidenschaftliches Pathos, wohl aber Unwille und zwar ein energischer, ja brennender Unwille gegen den Sünder sein, πῦρ καταναλίσκον*). Wie die Liebe, so ist auch der Zorn immer eine persönliche Beziehung, ein Verhalten gegen die Person des Sünders. Man kann sagen, er sei die Kehrseite der Liebe, ihr Correlat, wie Lactantius: Si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios justosque diligit. Deshalb aber darf sein Wesen doch nicht als eine blose Form der Liebe oder des Liebesverhaltens Gottes gegen den Sünder begriffen werden, nicht wie Schöberlein, als „Liebesschmerz", nicht wie Rothe, als „nur eine Modification der göttlichen Güte" u. dgl. Dagegen sprechen zunächst schon die verwandten, der Sache nach gleichbedeutenden Ausdrücke: Haß, Grimm, Entrüstung Deut. 12, 31. 16, 22. Ps. 45, 8. Prov. 6, 16. Denn zwar ist das Object des göttlichen Hasses nach diesen Stellen nicht die Person des Sünders, sondern das Böse an sich, und in sofern ist es ein absoluter, unversöhnlicher

*) Vgl. Harleß zu Ephes. 2, 3.

Haß — „das Böse kann für Gott nur Object absoluter Negation sein", Rothe — aber dieser Haß kehrt sich auch wider die mit dem Bösen behaftete Person vgl. Ps. 5, 5—7. Ps. 11, 5. Prov. 11, 20, und in sofern ist er Zorn. Dagegen spricht ferner der diametrale Gegensatz, in dem die Zornesoffenbarung zu den Liebeserweisungen steht; die Tendenz des Zorns ist Negation, Austilgung der Gottlosen aus dem diesseitigen Leben Exod. 32, 10. Deuter. 32, 20. 21. 22. Ps. 90, 11. Ps. 145, 20: „Er behütet die ihn lieben und wird vertilgen alle Gottlosen" — Austilgung aus der Gemeinde Gottes, aus dem Reiche Gottes Luc. 13, 6—9, von dem Angesichte Gottes Ps. 27, 9, auf der höchsten Stufe: Austilgung aus der Gemeinschaft Gottes, Hingabe in den ewigen Tod, in das ewige Verderben: Matth. 25, 41. Röm. 2, 3—9. 2. Theff. 2, 10. Offb. 6, 16. 17. 14, 10. 19, 19. 20, 10, *ἐκδίκησις, θλίψις, στενοχωρία, ὄλεθρος αἰώνιος*. Es spricht weiter dagegen, die durch die ganze Schrift hindurchgehende Unterscheidung zwischen *παιδεία* und *τιμωρία*. In den Psalmen 6, 2. 38, 2. Jerem. 10, 24 u. a. a. O. wird Gott angefleht, nicht in seinem Zorn zu züchtigen, weil eben die Züchtigung in Zorn der Gegensatz zu der Züchtigung in Liebe ist Prov. 3, 12; das ganze Buch Hiob beruht auf der Voraussetzung, daß Strafe als Zornesäußerung und Züchtigung als Liebesäußerung verschieden sind (vgl. Delitzsch, die Idee des Buches Job, Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1851), und Paulus sagt 1. Kor. 11, 31. 32: „So wir uns selber richteten (durch Selbstprüfung), würden wir nicht gerichtet, *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν*. So scharf ist dieser Unterschied ausgeprägt. Dazu kommt endlich, daß die Schrift die göttlichen Zorngerichte constant nicht von der Liebe, sondern von der Heiligkeit (und Gerechtigkeit) Gottes herleitet, und sie als deren Manifestation betrachtet. Vgl. Jes. 10, 17: „Und es wird das Licht Israels zu Feuer und sein Heiliger zur Flamme",

Jes. 5, 16. 24. Ezech. 28, 22. 36, 16—28 insb. Offb. 16, 5—7. 19, 2. Nachdem das große Straf- und Vertilgungsgericht vollzogen ist, lobsingen die Himmlischen: „Du bist heilig, weil du also gerichtet hast". So erweist sich unsere Auffassung als schriftgemäß.

Nun sagt allerdings die Schrift auch, daß der Zorn nur eine kleine Weile währe, und läßt uns durch die Wolken und Wetter desselben hindurch in das Herz des Erbarmers schauen, vgl. die wunderherrlichen Stellen Ps. 103, 9. Ps. 78, 38. Jes. 10, 25. 54, 7. Micha 7, 18, ja sie lehrt uns selbst im Zorn die heilsame, rettende Zucht der Gnade erkennen. Dieß ist eine eben so gewisse als troſtreiche Thatsache, deren Grund sich später zeigen wird. Allein daraus folgt noch nicht, daß diese Manifestationen des Zorns nur Formen der Gnade seien und lediglich in die Kategorie der Besserungs- oder Heilmittel fallen. Denn dieß werden sie doch nur denen, die sich durch sie von der Sünde scheiden und zu Gottes Gnade ziehen lassen, während sie für die Unbekehrten den Charakter der Strafgerichte behalten. Auch endigen ja die Zorngerichte da nicht, wo der Heilszweck unerreicht bleibt, vielmehr nehmen sie auch da ihren Fortgang, wo statt der Bekehrung Verfestigung und Verhärtung im Argen eintritt, ja sie gewinnen nun erst recht den Charakter der rächenden Strafe z. B. Genes. 6. Genes. 19, 25. Num. 16. vgl. Deut. 29, 24—29, weiter Jes. 1, 15. 20. 21. 28. Jes. 9, 12. Jerem. 23, 20. 30, 24; Gerichte wie diese, oder wie das furchtbare Ende Jerusalems lassen sich schon nicht mehr als Heilmittel für die Schuldigen betrachten, denn es handelt sich nicht mehr um Besiegung der eingewurzelten Gottesfeindschaft durch Schmerz und Leiden, sondern um Wegtilgung aus dem Leben und der Gnadenzeit. Auch kann man sich dagegen nicht wohl auf das künftige Leben berufen, als ob da der heilsame Erfolg erst nachkommen werde, denn nicht nur berechtigt uns die Schrift nirgends zu solchen Erwartungen, sondern sie be-

zeichnet jene Gerichte (z. B. Luc. 17, 30. Matth. 10, 15) als Vorbilder des letzten, an welchem die ὀργὴ μέλλουσα hervorbricht und auf ewig aus der Gemeinschaft Gottes ausschließt, was bis dahin die Gnade verworfen hat. Und gerade an dieser Schlußoffenbarung enthüllt es sich erst vollständig, was es um den Zorn ist. Hier vollends leidet jene Betrachtungsweise gar keine Anwendung mehr. Denn von ihr aus erschiene das Endgericht als ein unerträglicher Widerspruch Gottes mit sich selbst, es müßte entweder geradezu geläugnet, oder gegen den Sinn der Schrift umgedeutet, ja hinter dasselbe die Irrlehre von einer ἀποκατάστασις πάντων gestellt werden, was freilich häufig genug geschieht. Ist dieß aber irrig, dann darf das Wesen des Zorns nicht als eine Form der Liebe, er muß als die Bethätigung der göttlichen Heiligkeit, die nicht identisch, obwohl eins mit der Liebe ist (§. 16), gefaßt werden, und daraus erklärt es sich auch allein, warum Gott straft, es mag die Besserung des Sünders folgen oder nicht; denn eben weil sich darin seine Heiligkeit selbst genug thut, wird beide Male der Zweck erreicht.

Die kirchliche Theologie hat zwar von je die eben widerlegte Ansicht vom göttlichen Zorn verworfen, ihm selbst aber nur selten die gebührende Bedeutung zuerkannt. Die ältere, auch die protestantische Theologie ließ sich daran durch ihren zu abstrakten Gottesbegriff verhindern, nach welchem man Gott keine commotio, überhaupt kein Bestimmtwerden beilegen durfte (vgl. zu §. 9). Deshalb ist ihr der Zorn nur ein bildlicher, anthropomorphischer Ausdruck für den effectus vindictae divinae (vgl. Augustin Enchir. 33, Gerhard Ex. Loc. II, 176, Dannhauer Hod. 204). Die DD. erwähnen ihn nur nebenbei; das Wesentliche des Begriffs aber haben sie in dem Abschnitt von der göttlichen Strafgerechtigkeit; weitaus am besten, insbesondere über das Verhältniß von Gnade und Gerechtigkeit, Hutter Loci comm. p. 410 ff.: „Beide Eigenschaften sind in

Gott an sich eins; aber in ihrer Bethätigung nach außen stehen sie allerdings im Gegensatz zu einander: justitiae enim effectus est, ut impii puniantur, damnentur morte aeterna; ein Gegensatz der aber (in Christo) ewig in Gott vermittelt ist. Charitas itaque et ira simul stare potuerunt sine ulla contradictione, diverso nimirum respectu: ira videlicet, quoad homines in se, per se et ex se consideratos, ut peccatores; charitas et dilectio, quoad homines non amplius ex se et per se consideratos, sed in Christo ... reconciliatos. Der Rationalismus hat beides, das Wort und die Sache, als einen Gottes unwürdigen Anthropopathismus weggeworfen: der zürnende Gott sei der alttestamentliche, der neutestamentliche der Gott der Liebe — als ob heilige Liebe auch nur denkbar wäre ohne heiligen Zorn *). Um so energischer hat ihn schon Luther geltend gemacht, in demselben Maaße, als er den erquickenden Odem der barmherzigen Liebe Gottes zu fühlen und zu preisen verstand. „Wir bringen, ruft er aus, wir bringen von Natur, wie wir empfangen und geboren werden, die Sünde mit in die Welt, und durch die Sünde kommt Gottes Zorn und Tod, daß wir alle verloren und verdammt sind... Nun ist solcher Zorn Gottes über die Sünde so groß und schwer, daß hier keine Kreatur sich hat können in's Mittel setzen, dafür Abtrag zu thun und Versöhnung zu erlangen; und die Verdammniß so schwer und ewig, daß auch kein Engel so mächtig gewest, der sie hätte aufheben können, sondern es hat müssen die einige Person, Gottes Sohn selbst kommen" u. s. w. (Pfingstpredigt Erl. A. Bd. 6. 324). Dieser Zorn ist ihm „die Kraft und Macht des Todes und der Hölle", seine Wirkung „die Furcht und das Erschreckniß des Gewissens vor dem ewigen Gericht Gottes"; „dieser Zorn und Grimm verzehret Alles und macht, daß die Leute bald verschmachten müssen ... wo er im Herzen gefühlt wird, da ist die Angst und Qual

*) Hengstenberg, Authentie des Pentateuchs II, 456.

der Hölle und meint die Seele nicht anders, sie sei ewig von Gott verstoßen", zu Ps. 6. v. 4. 7. 8. (Walch IV, 660. 262 ff. 269. 681). Ferner „Ps. 90, 8 zeigt klärlich, daß wir Gottes Zorn und dem Tode unterworfen sind. Die Ursach aber ist diese, daß unser Fleisch im Paradies durch Adams Fall ganz verderbt ist". V, 781. Dasselbe was hier Luther als Wirkung des göttlichen Zorns, namentlich als Gefühl desselben betrachtet, leitet er anderwärts geradezu vom Teufel ab: „Gottes Zorn und Grimm ist, daß das Gewissen fühlet, daß es von Gott, vom Glauben verlassen sei, und wirket solches im Herzen der Satan, der den Tod, die Sünde und das Gewissen anrichtet und auf Unglauben, Verzweiflung und Gotteslästerung dringet mit seinen feurigen Pfeilen" IV, 1901. V, 1134 und an vielen a. OO. Man hat deshalb neuerdings behauptet, Luther habe die mittelalterliche Ansicht von einem zornigen Gott durch die Erkenntniß, daß Gottes Wesen die Liebe sei, überwunden. Dieß sei das Prinzip seiner Theologie. Und es ist wahr, Luther *) nennt die Liebe das Herz Gottes; er sagt wiederholt: „Der Gedanke von Gottes Zorn ist wohl an ihm selbst falsch und erdichtet (erdichtet von der menschlichen Vernunft), doch wird gleichwohl solcher Gedanke wahr, wenn du ihn für recht und wahrhaftig hältst"; er sagt: „Das ist eine falsche erdichtete Lehre, daß Gott mit denen Sündern, so ihre Sünde erkennen, soll zürnen" (a. a. O. 719. 720); ja er sagt einmal: „O lieber Gott, weit, immer weit weg mit solcher Gerechtigkeit und gerechtem Gott, der ein verzehrend Feuer ist", V. 701. 747. Gleichwohl ist Luther weit davon entfernt, die Realität und Objectivität des göttlichen Zorns zu läugnen. Er weiß von keiner Liebe Gottes zu den Sündern außer in und durch Christus; „durch Christi Verdienst, um Christi willen ist Gott uns gnädig" setzt er daher wie überall so auch in den

*) Erl. Ausg. Op. Exeg. XIX, 24. — Vgl. oben S. 148.

angef. St. erklärend hinzu (704. 717. 740), und dem entsprechend schreibt er auch jene kühnen Worte „eben nur für die, so ihre Sünden erkennen und Gottes Gnade in Christo ergreifen". Aber außer Christo und über die, so ihre Sünden nicht erkennen, waltet nur der Zorn, sie mögen ihn anerkennen, oder nicht; wenn nicht, am schwersten: „Wenn man sonst (abgesehen von Christi Verdienst und Verheißung) von der Natur und Eigenschaft der Sünde reden will, so hat der Sünder, auch der seine Sünde erkennet und fühlet, nichts anders denn Gottes ewigen Zorn und die gerechte Strafe verdienet. Daß er der Strafe und Gottes Zorn entgehe und entfliehe, hat er Niemand zu danken, denn der Barmherzigkeit Gottes in Christo" *). Desgleichen zu Psalm 90: „Es sind große Dinge, spricht Moses, aber wer gläubet es, und wer fürchtet sich vor solchem deinem Grimm? Dein Grimm ist so groß, als du bist, darum ist es ein unendlicher, ewiger Zorn und unmäßiger Grimm, und dennoch fühlet solches der Mensch nicht.... Also sicher verachten sie Gott. Mitten im Leben sind wir im Tode beschlossen, und fürchten uns dennoch nicht, glauben auch nicht, sondern gehen ganz sicher einher, auch dann, wenn alle Gefährlichkeiten uns auf dem Halse liegen". V, 1148. Der Zweck des Zornes ist also nach Luther zunächst der, die Sünder durch Schmerz und Schrecken zur Buße und zum Glauben an die Gnade zu treiben. Sofern aber seine Schrecken den Menschen auch unter der Sünde fest und von Gott fern halten, Mißglaube und Verzweiflung wirken, überhaupt den Zweck der Gnade an ihm vereiteln können, insofern sieht Luther in ihm eine Wirkung des Argen d. h. ein Mittel für dieselbe. —

*) Abgesehen von Christus nennt er Gott den Deus absolutus, — aber, sagt er, David rede nicht cum Deo absoluto, sed cum Deo vestito et induto verbo et promissionibus suis, ne excludatur a nomine Dei Christus.

Aehnliches findet man bei den trefflichen ascetischen Schriftstellern unserer Kirche, bei J. Arndt, Scriver, Heinr. Müller u. A.

In und mit dem göttlichen Zorn ist auch die Schuld gegeben. Sie kommt hier in Betracht nach ihrer objectiven Seite, von welcher aus die subjective Seite erst ihre rechte Ergänzung und Bewahrheitung empfängt. Die hiehergehörigen Schriftzeugnisse s. S. 289. Den Begriff der Schuld bestimmt Gerhard Loc. X, 366: Reatus proprie loquendo non est ipsa peccati poena, sed obligatio ad poenam, qua homo redditur reus, obnoxius irae Dei, genauer Baier 397, der zwischen reatus culpae und poenae unterscheidet und dort das subjective, hier das objective Moment hervorhebt. Reatus, identisch mit culpa, ist die obligatio, qua quis sub peccato per ipsum peccatum constrictus tenetur, ut revera sit et dicatur peccator, peccati reus; sofern aber die Sünde als Uebertretung des Gesetzes eine Beleidigung (offensa) Gottes, des Gesetzgebers und Herrn ist: hominem offendentem poena dignum constituit, aut debitum subeundi poenam ei contrahit. Julius Müller bezeichnet als die Momente der Schuld: erstlich die Zurechnung der Sünde, sie wird dem Menschen, in dem sie ist, als ihrem Urheber zugeschrieben; zweitens das Verdammungsurtheil, welches ein Zwiefaches involvirt: negativ die Ausschließung aus der Gemeinschaft mit Gott, und positiv die Verbindlichkeit, dem übertretenen Gesetz Genüge zu thun. Darauf hin setzt er dann ihren Begriff darein, daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, verhaftet ist. 1, 217 ff. Am besten Günther, der die Schuld als Wechselverhältniß, als die nothwendige Consequenz des Widerspruchs der Kreatur gegen Gott faßt, Vorschule 2, 105 u. 133: „Der subjective (menschliche) Act in seiner Richtung auf Gott wird zur sogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes

nicht entspricht, sondern widerspricht. Ich sagte: zur sogenannten Beleidigung — weil diese, hinter und über aller Benennung, von Seite Gottes nichts Anderes ist, als die mißfällige Anschauung eines Widerspruches, in welcher der Anschauende, als die ewige Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, dem er seinen Beifall versagen muß... Diese Negation Gottes ist nun zugleich Reaction, ein Widerspruch gegen den fremden und eine Affirmation seines eigenen Willens. Das Product aber von der Wechselseitigkeit im Verkehr ist die Schuld — ein Product, welches sich formal auch da noch im Subjecte erhält, wo bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr abgebrochen ist, indem seine Bedingung keine andere ist, als der Gottesgedanke in der Creatur, der mit dem Selbstbewußtsein der letztern steht und fällt". — „Schuld ist der Sünde wesentliche Form, d. h. von ihr als subjectivem Acte so wenig zu trennen, als die Beleidigung und das Mißfallen des Beleidigten". — Das Festhalten dieses objectiven Momentes in der Schuld ist von unendlicher Wichtigkeit auch für die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung.

Die Schuld haftet also an dem Menschen ganz abgesehen davon, ob sie ihm zum Bewußtsein kommt oder nicht. Indem sie aber in sein Bewußtsein eintritt, entsteht das Schuldbewußtsein. S. 230. Dieses ist mithin nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Reue wohl zu unterscheiden. Denn die Reue ist immer schon eine vom heil. Geist hervorgerufene heilsame Bewegung des menschlichen Geistes, das innere Selbstgericht, wovon 2. Kor. 7, 10, während das Schuldbewußtsein zunächst ein bloses Erleiden ist, eine Stimme, die in das Innere des Menschen hereinruft, eine Macht über ihn, die ihn auch wider seinen Willen ergreift. Man vergleiche was wir oben aus Luther über die Empfindung des göttlichen Zorns anführten und was die Apologie Art. VI, n. 10 in gleichem Sinne sagt, obschon darin das Wesen des Schuldbewußtseins nicht

mehr ganz in seiner reinen Objectivität ausgedrückt ist. Völlig zutreffende Belege enthalten Ps. 32, 3. 4, insbes. Röm. 1, 32, sodann die beiden von Jul. Müller beigebrachten Stellen aus Tacitus Ann. VI, 6 und aus Sueton's Nero 34, wo es heißt: Neque tamen sceleris conscientiam unquam postea ferre potuit, saepe confessus, exagitari se materna specie verberibusque Furiarum ac taedis ardentibus. Wir fügen hinzu Cicero de legg. I, 14: Poenas luunt non tam judiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt; ut sint tamen, persaepe falsa sunt), quam conscientia: ut eos agitent insectenturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae, fraudisque cruciatu. Pro S. Roscio Amer. c. 24. Nolite enim putare, quemadmodum in fabulis saepenumero videtis, eos, qui aliquid impie scelerateque commiserint, agitari et perterreri Furiarum taedis ardentibus; sua quemque fraus et suus terror maxime vexat, suum quemque scelus agitat amentiaque afficit, suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Hae sunt impiis assiduae domesticaeque Furiae. Am tiefsten spricht sich darüber unter den Römern Juvenal Satyra XIII, 190—245 aus, eine Stelle die ganz nachgelesen sein will *). Die eigentliche Grundstelle aber ist Aeschylus Coeph. 1010—1062 (ed. Dindorf.) worauf auch die folgenden Tragiker zurückgehen, wie Euripides Orest. 284—292.

Damit daß dem Menschen die Schuld zum Bewußtsein kommt, ändert sich die Form des Gewissens (S. 167). Es

---

*) Z. B. v. 195.

Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
Quas et Caedicius gravis invenit et Rhadamantus:
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

und v. 222:

Hi sunt, qui trepidant et ad omnia fulgura pallent,
Cum tonat, exanimes primo quoque murmure caeli.

wird jetzt zum Zeugniß wider ihn, und da in diesem Zeugniß der Geist Gottes selbst sich an ihm bezeugt, so findet allerdings auch nach dem Falle noch ein fortwährender Verkehr Gottes mit dem Menschen statt. Aber es ist dieß weder eine Liebesgemeinschaft noch ein Wechselverkehr. Schön sagt darüber Günther, Vorschule I, 176: „Erwägen wir die Erfahrungen und Thatsachen auf dem Gebiete des Geisteslebens, so ergibt sich ganz ungezwungen, daß eine persönliche Macht dem Menschengeiste bald warnend bald rächend gegenübertritt, — nicht aber die blos subjective Auctorität und Gewalt des innern Gesetzes. Wie käme es auch sonst, daß gerade in dem Momente, wo der Geist glaubt, mit diesem Gegner fertig geworden zu sein, dieser gegen seinen Willen in der Nacht seiner Seele vor ihn hintritt, und wie der Engel mit Jakob, so mit ihm ringt bis zur Morgenröthe, sei es nun, daß diese ihm auf dem Schaffote oder in der Einöde aufgehe. — Eine Speculation, die auf diesen Zweikampf und auf sein Gottesurtheil keine Rücksicht nimmt, die zieht zwar gelähmt, wie Jakob an der Hüfte, aber ohne Segen vom Schauplatze der Speculation. Gleich treffend ist auch die populäre Definition des Gewissens als Stimme Gottes, gleichsam eines Nachhalles von jener ursprünglichen im Paradiese, die da lautete: Adam, wo bist du?! Es ist also im Gewissen, n objectiver Beziehung, Etwas, was sich mit dem Tone und der Stimme, nicht aber mit dem Lichte und der Farbe in Parallele setzen läßt; sowie andrerseits in subjectiver Hinsicht jenem Tone ein Gehör und Horchen (das für den Willen ein Gehorchen werden soll), nicht aber ein Schauen des Lichtes entspricht... Wir sehen daraus, daß es selbst in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Geist verschiedene Weisen gibt, ohne eben eine Vereinigung Gottes mit dem Geiste, d. h. eine lebendige Wechseldurchdringung zu sein. Das Gewissen als Lebensverkehr involvirt noch keinen Liebesverein". „In dem positiven göttlichen Gesetz tritt dann dieses innere Gottesgericht dem

Menschen auch von außen, zurechnend und verdammend entgegen".

Daß der Tod ein Gericht ist, welches in dem ersten Adam das ganze Geschlecht getroffen hat, steht uns bereits fest. Vgl. S. 293. 316. Hier fragt es sich, in welchem Sinne er dieß ist. Die Schrift bezeichnet ihn als positive göttliche Strafe der Sünde; nicht als die nur natürliche Folge der Sünde. Wenn es Genes. 3, 19 mit Beziehung auf Genes. 2, 17 heißt: „Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren", so ist dieß keine blose Deklaration einer bereits innerlich eingetretenen Folge des Falls, sondern Ankündigung einer Strafe, die nunmehr eintreten soll. Und worin anders kann diese Strafe bestehen, als darin, daß Gott durch Wirkung seines Zornes den Tod in die Natur des Menschen einführt? In dem Zorne Gottes hat er nach Ps. 90, 7 seinen Grund, als ein göttliches Strafverhängniß wird er durch das ganze A. Test. hindurch angesehen, und der Apostel nennt ihn ausdrücklich *κρίμα*, *κατάκριμα* Röm. 5, 12. 16. 18. Röm. 1, 32; ja der Zusammenhang von Genes. 3, 19 mit dem unmittelbar Vorhergehenden läßt ihn in demselben Sinne, wie den über die Erde ergangenen Fluch, als ein unmittelbares Gottesgericht erkennen. Dem widerspricht nicht, daß Joh. 8, 44 der Teufel *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* und Hebr. 2, 14 *ὁ τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχων* genannt wird. Er ist Verursacher des Todes wie der Sünde. Indem er den Menschen zur Sünde verführt, bringt er ihn um das Leben, und wie er mittelst der Sünde über ihn herrscht, so übt er auch in dem Tode Macht über ihn. Beides aber nur mittelbar und unter göttlicher Zulassung; nicht so, als ob der Tod an ihm seine letzte Causalität hätte.

Das Wesen des Todes selbst geht übrigens keineswegs in dem Sterben des Leibes auf: was die Schrift Offenb. 2, 11. 20, 6 den *δεύτερος θάνατος* nennt, dieses völlige Verlorensein des ganzen Menschen, diese Hingabe in einen qualvollen Straf-

zustand, der nicht Vernichtung der Persönlichkeit, nicht einmal der leiblichen Substanz, sondern die völlige Scheidung nach Seele und Leib von dem göttlichen Leben ist — darin erfüllt sich erst vollständig das Wesen des Todes *). — Ob sein Eintritt für die Protoplasten auch natürlich vermittelt gewesen sei, ob durch Wirkung der verbotenen Frucht, oder durch Einwirkung des Satans, oder durch Rückwirkung des ethischen Verderbens auf ihre leibliche Natur, oder endlich ob lediglich durch die Versagung des Lebensbaumes — darüber erklärt sich die Schrift nicht bestimmt; jedenfalls aber verlangt sie, daß alle diese Vermittlungen immer nur als Mittel des positiven göttlichen Todesgerichtes angesehen werden. Dieser Gesichtspunkt muß der dominirende bleiben, jede Erklärung, die ihn aufgibt, wird irrig sein.

Die kirchliche Theologie hält ihn im allgemeinen fest, während sie alle jene Erklärungsversuche theils einzeln, theils zusammen anwendet. Als Repräsentanten der altkirchlichen Anschauung nennen wir Athanasius und Augustinus. Nach Athanasius ist der Mensch seiner Natur nach sterblich und vergänglich, weil aus Nichts geschaffen, aber durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos des ewigen Lebens fähig. Es war seine Bestimmung in dieser Gemeinschaft ewig und selig zu leben. Das Verbot hatte den Zweck ihn in der verliehenen Gnade zu bewahren und vor dem Abfall zu warnen; es zeigte ihm im voraus die Folgen davon. Kehrte sich nun der Mensch, durch den Teufel betrogen, von der Gemeinschaft mit dem Worte ab, dem Sinnlichen, Irdischen, Nichtigen zu, so fiel er eben damit in die seiner Natur von Haus aus eigenthümliche Vergänglichkeit zurück und dem angedrohten Todesgericht anheim. Des wahren Seins verlustig, versank er in das Verderben des

*) Daß dieses Ende nicht sofort mit dem Falle eintritt, hat seinen Grund nur in der dazwischentretenden Gnade.

Todes, dessen Ende die völlige Vernichtung des Menschen gewesen wäre, de inc. 3. 4. 6. (ἡ παράβασις εἰς τὸ κατὰ φύσιν, εἰς τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν.) So sind sie sich selber Urheber der φθορὰ τοῦ θανάτου geworden c. 5. Hier ist also der ethische Gesichtspunkt der vorherrschende; der Tod, als Vernichtungsprozeß der Kreatur, der gleichsam naturgesetzliche Rückschlag der Sünde; die göttliche Gerechtigkeit aber bewährt sich darin, daß sie die Menschen unter jenem Gesetz geschaffen hat und es hernach gegen sie aufrecht hält. Des Baumes wird dabei zwar Erwähnung gethan, aber nur nebenher, fast wie eines Symbols.

Anders Augustinus, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Urstand. Auch nach ihm hatte der Leib des ersten Menschen noch die Möglichkeit des Sterbens an sich, allein diese Möglichkeit war nach der andern Seite die Fähigkeit auch nicht zu sterben, mithin eine relative Immortalität der Natur, die durch den Zugang zum Holz des Lebens bedingt war, de Gen. ad litt. I, 20. 21 *). Durch die Ursünde ist jene Möglichkeit verwirklicht worden; der Tod, die Sterblichkeit senkte sich als wirksames Prinzip in die Natur des Menschen ein und wirkte von da an zerstörend und auflösend in ihr fort, wie ein tödtliches Gift, das einmal in den Organismus eingedrungen ist, de civ. D. XIII, 23: Eo quippe die mutata in deterius vitiataque natura.. mortis in eis (in protoplastis) corporalis necessitas facta est; de

*) Vgl. mit S. 206. Op. imp. VI, 30: Immortalitas major ac minor. In hac fuit Adam, hanc merito praevaricationis amisit; haec ei subministratur de ligno vitae, a quo non est prohibitus, quando legem bonam, ne peccaret, accipit, sed quando mala voluntate peccavit; tunc enim de paradiso ejectus est, ne extenderet manum ad lignum vitae, et manducaret ac viveret in aeternum. — Die immortalitas major hingegen ist die der Seligen, das non posse mori, entsprechend dem non posse peccare.

pecc. mer. et rem. I, 16: Quamvis multos annos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Indem nun diese Nothwendigkeit des Sterbens, welche an die Stelle des ursprünglichen posse non mori trat, mit der Natur (durch die Zeugung) auf Alle übergeht, wird das ganze Leben der Menschheit von dem Moment der Uebertretung an ein fortwährendes Sterben, eine continuirliche Detraction des Lebens, ein unaufhaltsames, schnelleres oder langsameres, Eilen zum Tode. Was wir Tod nennen, ist eigentlich nur die völlige Ausgeburt dieses Auflösungsprozesses; seine Symptome: die Krankheiten und Schmerzen des Leibes, die Mühsale des Lebens, sammt den Regungen der Fleischeslust in den Gliedern. Vgl. de Civ. D. XIII, 1. 3. 9: Idem ipse igitur simul est moriens et vivens; sed morti accidens, vita decedens, adhuc tamen in vita, quia inest anima corpori, nondum autem in morte, quia nondum abscessit corpore etc. Ebd. c. 10. 11. 15. 23. — Diesen leiblichen Tod faßt nun Augustin nicht, wie Athanasius thut, als substanzielle Vernichtung der Kreatur, und unterscheidet ihn genauer von dem geistlichen, mit dem er ihn allerdings auch in die engste Verbindung setzt. „Es gibt, sagt er, mannigfache und viele Tode; die Drohung der Genesis umfaßt sie alle (omnes mortes): den ersten: der selbst wieder zwei Momente in sich begreift, die Trennung Gottes von der Seele, und die Trennung der Seele vom Leibe (mors animae fit cum eam deserit Deus, sicut mors corporis cum id deserit anima), und der sich darin vollendet, daß die Seele ohne Gott und ohne Leib auf eine Zeitlang gestraft wird (totius hominis mors); den zweiten, der darin besteht, daß die Seele mit dem Leibe wieder verbunden ewige Strafen erleidet. Wie nun alle diese Momente des Einen Todes (omnes mortes) in jener Drohung zusammen beschlossen sind, so verwirklichen sie sich auch alle, wenn sich der Mensch in der Sünde von Gott scheidet, und zwar so, daß erst der Tod der Seele, dann der des Leibes eintritt, womit sich

der erste vollendet, und sodann der andere nachfolgt, wofern nicht der Mensch durch die Gnade davon befreit wird", de Civ. D. XIII. c. 12, 14, de Tr. IV, 13. In der Totalität dieser Momente ist der Tod Folge und Strafe der Sünde zumal. Inwiefern speciell der leibliche Tod? — darauf antwortet Augustin: er ist Strafe, weil er nicht vermöge eines der leiblichen Natur inhärirenden Gesetzes, sondern kraft des göttlichen Strafurtheiles erfolgte XIII, 15*), de pecc. mer. I, 3; dieses Strafurtheil selbst aber ist der Vollzug jenes Gesetzes, unter dem sie geschaffen waren: Ita enim condiderat Deus homines, ut perfuncto obedientiae munere sine interventu mortis immortalitas et beata vita sequeretur, inobedientes autem mors plecteret damnatione justissima, de civ. Dei XIII, 1. 3. Näher weist dann Augustin die Meinung ab, als ob der Baum der Erkenntniß den Tod in sich getragen habe: Lignum non malum. Absit enim, ut bonorum creator, qui fecit omnia, et ecce valde bona, mali aliquid in illius etiam corporalis paradisi fertilitate plantaret — erst das Verbot gab ihm jene Bedeutung de pecc. mer. et rem. II, 21; — andrerseits aber erklärt er dann doch den Eintritt des Todes bald aus der Entziehung des Lebensbaumes, an dessen Fortgenuß die Unsterblichkeit geknüpft war, bald aus einer durch das göttliche Gericht herbeigeführten Verderbung der Natur (damnatio naturam mutavit in pejus), bald aus beiden zugleich a. a. O. 3. 23. Vgl. Op. imperf. VI, 7. Tam granditer peccasse primum hominem, ut eo peccato non unius hominis sed totius generis humani mutata natura ex possibilitate immortalitatis in necessitatem mortis lapsa corruerit. Wie sich

*) Unde constat, inter christianos, veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, qua nullam mortem hominis Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati, quoniam peccatum vindicans Deus dixit homini, in quo tunc omnes eramus: *Terra es*, *et in terram ibis*.

aber beides vermittelt, zeigt er nicht näher. — Um so entschiedener spricht sich Luther aus. Er bemerkt zu Genes. 3, „daß der Baum diese Kraft, lebendig zu erhalten, nicht aus seiner Natur, sondern aus Kraft und Gewalt des Wortes gehabt habe, wie auch der Baum des Erkenntnisses nicht darum getödtet habe, daß die Früchte an ihm giftig und tödtlich gewesen seien, sondern daß das Wort gleichwie ein Zettel daran geheftet war, in welchem geschrieben war, welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben". (Walch I, 417. 418.) Also positives Strafgericht vermöge des lebendigen Wortes Gottes, Manifestation des göttlichen Zorns. Als solche unterscheidet sich der Tod des Menschen von dem Sterben, welchem die übrigen Geschöpfe unterliegen: „Denn obgleich die Thiere auch sterben, so ist doch ihr Sterben nicht ein Zorn Gottes, sondern eine vergängliche Noth, von Gott verordnet und ihnen aufgelegt, nicht zur Pein, sondern daß es Gott sonst also gut deucht oder gefället. Aber der Menschen Tod ist ein Jammer, und fürwahr ein ewiger, unendlicher Zorn, weil der Mensch eine solche Creatur ist, die dazu geschaffen, daß sie in Gehorsam göttliches Worts leben und Gott gleichförmig sein sollte; sie ist nicht zum Sterben geschaffen, sondern der Tod ist aufgesetzt zur Strafe der Sünden, wie Gott zu Adam sprach: „Welches Tages du von dieser Frucht issest, wirst du des Todes sterben", 1. Mos. 2. v. 17.... „Derohalben ist der Menschen Tod nicht gleich als der andern Bestien Tod, die aus oder nach natürlichem Gesetze sterben; ist auch nicht ein Tod, der aus Zufall kömmt oder vergänglich sei; sondern ist ein Tod (daß ich also rede) der zuvor ist gedrohet worden, und kommt vom zornigen abgewandten Gott". „Und in diesem Wörtlein begreift Gott alles Geschlecht der ersten Eltern"; zu Ps. 90, W. V. 1105. Dabei hebt Luther, dem Manichäismus gegenüber ausdrücklich hervor, daß es nicht ein böses Prinzip, sondern Gott selbst sei, der uns diesen Tod mit Recht auflegt um

der Sünde willen. Häufig faßt er jedoch den Begriff des Todes, daß er darunter das ganze äußere und innere Elend der Sünde, den Stachel des Gewissens, das Gefühl der Verdammniß, ja die Verdammniß selbst begreift, und so den Tod in dieser seiner ganzen Tiefe gefaßt, sagt er dann von ihm dasselbe, was vom Zorn. Und das sind unserm Luther nicht etwa „allegorische Figuren", wie Weiße meint, sondern wirkliche, selbsterfahrne Realitäten. „Solchen Stachel, Spieß und Gift des Todes habe ich schon oft fühlen und schmecken müssen, daß mir der Angstschweiß darüber ausgebrochen ist". V, 1276. 1503.

Die protestantischen Dogmatiker schließen sich an die Augustinischen Voraussetzungen und Bestimmungen an. Der Tod ist solutio animae et corporis (Gerhard, L. XVII, 52), genauer: privatio vitae hominum corporalis ex dissolutione animae et corporis proveniens, Baier 354, so jedoch, daß ihnen als die eigentliche Consequenz desselben immer der ewige Tod im Hintergrund steht. Seine Ursachen sind: die Verführung des Satans, die Schuld des Menschen, der Zorn Gottes. Der Satan ist der Urheber, sofern er den Menschen zur Sünde verführt hat, welche den Tod nach sich zog; der Mensch, sofern er sich durch seine Sünde sowohl die Todesschuld als die Nothwendigkeit des Todes zuzog; Gott, als der gerechte Richter und Rächer der Sünde; peccatum iram Dei provocavit, ira Dei mortem induxit. Gerhard, L. XVII, 30—55. Dieses Todesgericht selbst betrachten sie vorherrschend als ein unmittelbares, jedoch nicht ohne an die Vertreibung des Menschen aus dem Bereiche des Lebensbaumes zu erinnern, aber auch ohne irgend etwas Näheres darüber auszusagen. Nur darin gehen sie über die VV. hinaus, daß sie der socinischen und theilweise auch der katholischen Theorie gegenüber die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen als eine Bestimmtheit der Natur fassen, mithin durch die Sünde nicht nur die necessitas moriendi, sondern die mortalitas naturalis selbst entstehen lassen, Gerhard a. a. O. 43. Hutter 420.

Beides sei gar nicht zu trennen; eignete letztere den Protoplasten, so fehlte auch die erstere nicht; was doch jedenfalls irrig sei. Damit weisen sie also jenen Erklärungsversuch ab, der auch neuerdings von manchen Theologen vertreten wird. Und das mit Recht; denn war die menschliche Natur an sich sterblich, und unsterblich nur in Folge einer besonderen Gnadengabe, der Tod also ein bloses Zurückfallen in den status naturalis, so läßt sich weder das natürliche Grauen erklären, das der Mensch vor ihm empfindet, noch die widernatürliche Wirkung, die er hat, noch endlich die Art, wie die Schrift von ihm redet. „Wie soll denn das, was die Natur destruirt, was Strafe der Sünde und durch des Teufels Neid in die Welt gekommen ist, wie sollte das, wenn auch nur als Potenz, als inclinatio naturalis dem Menschen per naturam et ex creatione geeignet haben"? — fragt Gerhard. Nein, nicht heraus aus der leiblichen Natur des Menschen ist der Tod gebrochen; aber auch nicht aus der geistigen Natur in die leibliche herein, so daß er nur die gleichsam naturgesetzliche (wenn auch in anderem Sinne widernatürliche) Consequenz der sittlichen Depravation wäre, wie z. B. J. P. Lange sagt: „der Tod bricht aus der pneumatischen Sphäre in die psychische und physische herein; die Sünde ist der Tod im Centrum des menschlichen Lebens, der Tod die Erscheinung der Sünde in der Peripherie desselben", oder wie man auch sonst es ausdrückt: „daß die Zerrüttung, die Erkrankung des geistigen Lebens sofort auch die des leiblichen Organismus herbeigeführt habe". Denn hiernach wäre der Tod nur in sofern Strafe, als die Sünde, vermöge der gottgeordneten Wechselwirkung des geistlichen und leiblichen Lebens sich selber strafte. Allein dem stehen die vorhin angef. Stellen entgegen, nach welchen der Tod positives Gottesgericht ist. Wir werden uns daher seinen Eintritt nicht aus dem gegenseitigen Verhältniß jener beiden Sphären des menschlichen Lebens (deren Rapport wir übrigens vollkommen anerkennen),

sondern aus dem Verhältniß und Verhalten Gottes zu dem Menschen zu erklären haben. Wie die Gemeinschaft desselben mit Gott auf der entgegenkommenden Gemeinschaft Gottes mit ihm beruht, wie jeder Fortschritt auf dem Wege seiner Entwicklung nur mittelst göttlicher Einwirkung auf ihn zu Stande kommen kann, und wie namentlich der bestimmungsmäßige Uebergang von dem natürlich seelischen Leibesleben in's pneumatische ohne eine solche gar nicht erfolgen konnte, so muß umgewandt auch der Abfall des Menschen eine Einwirkung Gottes auf ihn provocirt haben, nicht ein bloses Sichselbstüberlassen desselben; — ein solches hätte auch noch gar nicht nothwendig diesen Tod, die Lösung des Bandes zwischen Seel und Leib, zur Folge gehabt, sondern etwa ein Versinken des Menschen in's Nichts, nicht einmal jene totale Corruption des ganzen ungetheilten Menschen, wie sie im zweiten Tode eintritt; denn auch dieser ist nicht ohne göttliche Wirkung zu denken. Hier aber greift Gott richtend in die Natur des Menschen ein und reißt das von ihm selbst geknüpfte Band, ja er reißt die von ihm gesetzte organische Einheit ihrer beiden Seiten auseinander. Nur diese Erklärung thut der Sache genug. Ein dritte, noch übrig bleibende, die den unmittelbaren Grund des Todes in dem Genuß der verbotenen Frucht sieht, hat für mich unüberwindliche Schwierigkeiten und muß jedenfalls, auch wenn sie richtig sein sollte, der obigen Erklärung untergeordnet werden*).

## §. 30.

In den vorigen §§. ist implicite bereits sowohl die Erlösungsfähigkeit als die Erlösungsbedürftigkeit des abgefallenen Geschlechtes enthalten. Wir brauchen das dort Gesagte nur unter diese Gesichtspunkte zu stellen, so ergibt

*) Mit dem Inhalt dieses §. soll nicht geläugnet werden, daß der Zorn und der Tod in dieser Gestalt auch noch unter einen andern Gesichtspunkt fallen, vgl. §. 32; aber dieser kann hier noch nicht in Betracht kommen.

sich beides von selbst. Die Erlösungsfähigkeit beruht darauf, daß, wie wir sahen, durch die Sünde das Wesen der menschlichen Natur, obwohl corrumpirt und alterirt, doch nicht zerstört und vernichtet ist. Der Mensch ist noch immer als Persönlichkeit Organ für die göttliche Einwirkung; er besitzt in dem unveräußerlichen Vermögen der Vernunft und des Willens noch immer die Fähigkeit Gott zu erkennen und von seinem Willen sich bestimmen zu lassen, eine Fähigkeit, welche die Macht, dem göttlichen Impuls zu widerstreben und ihn abzuweisen, zur negativen Bedingung hat. Aber diese Erlösungsfähigkeit ist an sich nur die rein formale Empfänglichkeit, die blose Bestimmbarkeit durch die Gnade (capacitas passiva); abgesehen von dem, was Gott an dem gefallenen Menschen thun wird, kann er es, von sich aus, nicht einmal zu einer wirklichen Receptivität, geschweige zu einer Präparation auf die Gemeinschaft mit Gott bringen. Denn wenn diese schon von vorn herein nur durch die entgegenkommende Einwirkung und Mittheilung Gottes an den Menschen möglich war (§. 19), so wird ihre Wiederanknüpfung für ihn schlechterdings unmöglich sein, nachdem er sie in frevelhafter Selbstüberhebung abgebrochen hat. Denn damit hat er sich einerseits von der Quelle des Lebens und der Kraft geschieden, andrerseits seiner Persönlichkeit jene ungöttliche, selbstsüchtige Richtung gegeben, welche wir als das Wesen der natürlichen Sündhaftigkeit bezeichneten (§. 27). Der Abfall vom Leben aber ist unmittelbar Hingabe in die Ohnmacht zum Guten, Verlust der sittlichen Freiheit, d. h. der Freiheit des Menschen, sich dem Willen Gottes, oder, was dasselbe, seiner göttlichen Idee, seinem wahren Wesen gemäß zu bestimmen, und die verkehrte Richtung der Persönlichkeit ist das treibende Prinzip ihrer Selbstbestimmung. Denn das Ich bestimmt sich seiner Neigung gemäß; diese Freiheit ist ihm annoch geblieben. So wenig wird also von da aus eine Aenderung der alten Sin-

nesrichtung, so wenig eine Umkehr zu Gott, oder auch nur ein Anfang dazu ausgehen, daß vielmehr die ganze weitere Lebensbewegung in der einmal eingeschlagenen Bahn unaufhaltsam sich fortbewegen wird. Es kann ja gar nicht fehlen, daß die innerste Neigung des Herzens auf die von ihm ausgehenden Akte des Wollens, Denkens und Handelns influire und in irgend einem Grade sich in ihnen auspräge. Wie die Wurzel so der Baum, wie der Baum so die Frucht. Die einzelnen sündigen Akte aber wirken dann wieder auf den sündigen Grund zurück und potenziren das angeborene Verderben. So muß die Menschheit, sich überlassen, rettungslos verloren gehen. Das ist ein selbstverschuldetes Verhängniß, das auf ihr liegt, eine Nothwendigkeit, der sich Niemand entziehen kann, wer ihre natürliche Bestimmtheit theilt. Demnach gibt es für die Menschheit kein dringenderes Bedürfniß, als das einer Erlösung: einer Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde, und, weil diese das Band ist, an dem sie der arge Geist in seiner Gewalt hält, — einer Erlösung aus der Herrschaft des Teufels.

Allerdings besteht erfahrungsmäßig mit dieser Knechtschaft zugleich eine gewisse Freiheit. Denn nicht nur unterliegt der natürliche Mensch bei den einzelnen sündigen Akten keinem äußern Zwang, sie gehen auch nicht in der Weise eines blosen Naturprozesses aus dem sündigen Grunde hervor, sondern sind immer zugleich durch seine eigene Willensentscheidung vermittelt, Akte seiner eigenen Selbstbestimmung; er hat das Bewußtsein, für den einzelnen Moment ihr Zustandekommen verhindern oder doch dagegen reagiren zu können, weshalb sie ihm auch das Gewissen zurechnet als seine Sünden. Und diese Möglichkeit des Auchanderskönnens neben jener Uebermacht des Bösen besteht nicht blos für das subjective Gefühl, sie ist eine objective Thatsache, ja sie bewährt sich in der unläugbaren Erfahrung, daß der natürliche Mensch in einzelnen Fällen und

auf einzelnen Gebieten des Lebens dem ungöttlichen Impulse wirklich widersteht und seinem Thun eine äußere Conformität mit dem göttlichen Gesetze gibt, wodurch es den Charakter des relativ Guten gewinnt. Solch ein legales Verhalten scheint nun nach dem Gesetz der Wechselwirkung zwischen Actus und Zustand nicht ohne Einfluß auf das Innere des Menschen bleiben zu können, mithin die oben behauptete totale Unfähigkeit desselben zum Guten und die daraus resultirende schlechthinige Erlösungsbedürftigkeit wenigstens einigermaßen zu limitiren.

Dennoch ist dieß nicht der Fall. Denn erstlich reicht die dem natürlichen Menschen verbliebene Macht der Selbstentscheidung nie so weit, daß sie den sündigen Grund selbst zu überwinden vermöchte, was nach dem Obigen eine reine Unmöglichkeit ist, sie beschränkt sich vielmehr auf einzelne innere und äußere Akte; zum andern entsprechen auch diese Akte der Idee des Guten in so fern nicht, als sie nie aus der reinen Liebe zu Gott hervorgehen, sondern stets zugleich von der selbstsüchtigen Gesinnung inficirt sind. Mag das auch der natürliche Mensch verkennen, der wiedergeborene Christ weiß kraft der ihm gewordenen Erleuchtung, daß allen seinen frühern sogenannten guten Werken gerade die Wurzel jener sittlichen Gesinnung fehlte, die dem menschlichen Thun erst wahrhaften Werth verleiht. Verhält sich's aber so mit ihnen, dann kann auch ihre Rückwirkung auf den Zustand des Herzens keine umbildende sein: „Grund und Boden des Herzens wird durch sie nicht verneut“.

Indessen behält diese ganze Erscheinung für den gegenwärtigen Standpunkt unserer Betrachtung immer etwas Räthselhaftes. Sie erklärt sich nicht aus der Natur der menschlichen, auch nach dem Falle fortbestehenden Willensfreiheit; denn es fragt sich da immer: woher denn jene Impulse zum relativ Besseren, wenn doch das Ich, von dem die ganze

Lebensbewegung ausgeht, unter das Böse geknechtet ist? Sie erklärt sich auch nicht aus den Resten der natürlichen Rechts- und Gotteserkenntniß, die sich außerhalb des Bereichs der Erlösung vorfinden; denn auch hier fragt es sich wieder, woher kommt diese Erkenntniß, und wie soll sie einen bestimmenden Einfluß auf den verkehrten, unter die Sünde geknechteten Willen ausüben? Und eben so wenig erklärt sie sich genügend aus der Unterscheidung zwischen einem äußeren und innern, näher zwischen einem rein sittlichen und einem blos bürgerlichen Gebiete; denn solch eine Grenzscheidung läßt sich hier gar nicht durchführen, weil die Wurzeln auch der äußerlichen Akte bis in die innersten Tiefen des Lebens hinabreichen und sich dort mit dem verborgenen Getriebe der Neigungen des Herzens verflechten.

Sie bleibt also ein Problem, das erst der Lösung wartet. Von seiner eigenen Erfahrung aus kann der Christ vorderhand nur sagen, daß Alles, auch das relativ Gute, wo immer es sich vorfinde, seine Causalität an derselben göttlichen Gnade habe, der er sein Heil verdankt, ohne diese aber dem natürlichen Menschen auf dem Gebiet des geistlichen Lebens gar nichts erübrige als Ohnmacht, Sünde und Tod. Deshalb lassen wir uns durch jenes räthselhafte Phänomen nicht hindern, das schlechthinige Bedürfniß einer Erlösung von der Macht der Sünde und, setzen wir im Rückblick auf das Obige hinzu, von der Gewalt des Todes und des Teufels, ungeschmälert anzuerkennen.

Es ist dieß aber zugleich ein Bedürfniß nach Erlösung von der Schuld der Sünde, nach einer Versöhnung mit Gott; ja das letztere erscheint geradezu als das nächste, als das dringendste Bedürfniß. Denn so lange der Zorn Gottes auf dem Menschen lastet, ist eine Aufhebung der Sünde gar nicht denkbar, so lange ihn die Schuld unter das Gericht beschlossen hält, kann er auch von jener nicht loskommen. Die

Schuld scheidet ihn objectiv von Gott, das Schuldgefühl benimmt ihm subjectiv den Muth nnd die Freudigkeit zu Gott. Ohne vorgängige Versöhnung keine Möglichkeit der Erlösung, der Bekehrung! Nach einer solchen sehnet sich auch mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt die ganze Menschheit; aus allen ihren Tiefen heraus ruft und seufzet sie darnach.

Eben damit aber tritt uns eine neue, scheinbar unlösbare Schwierigkeit entgegen. Als der Heilige, sahen wir, kann Gott das abgefallene Geschlecht in seiner concreten Wirklichkeit nicht lieben; hat es aufgehört seiner Idee zu entsprechen, schaut Gott sein eigenes Bild nicht mehr an ihm, so kehrt sich sein Wohlgefallen von ihm ab; es ist, so weit es der Sünde verfallen ist, Object seines Zorns.

Und gleichwohl ist dieses selbige Geschlecht, das unter dem Zorne Gottes steht, thatsächlich zugleich ein Gegenstand seiner Gnade, dennoch geht durch alle jene Gerichte (§. 29) ein Zug heiliger Erbarmung, eine rettende, schirmende, erziehende Macht der Liebe hindurch, die nicht nur der Christ persönlich an sich erfährt, sondern die erfahrungsmäßig auch über dem noch unerlösten Lebensgebiete waltet. Wie Sternenschein leuchten ihre Zeugnisse mitten in der alten Nacht, wie Wasser des Lebens ergießen sich ihre Ströme durch die Wüste der Welt — Dank und selige Freude erlöster Menschen an ihren Ufern. An dieser Erscheinung haben wir also ein neues Mysterium, das wie ein Räthsel über der Geschichte schwebt, das wunderbarste, das es gibt. Wo liegt die Lösung dieses Geheimnisses?

Der Schriftbeweis für die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen und zwar nach den beiden so eben bezeichneten Seiten, ergibt sich aus dem, was S. 287 über die totale Unfähigkeit desselben zum Guten und S. 289 über dessen Verhaftung unter Gottes Zorn und Gericht beigebracht wurde.

Der Schriftbeweis für die allgemeine Erlösungsfähigkeit des Menschen ist S. 297 gegeben.

Die Thatsache einer relativen Freiheit neben der Knechtschaft unter die Sünde ist S. 288 belegt und auch von unsern DD. in dem Satze anerkannt: consistit arbitrii libertas in homine cum peccati servitute, nam et peccat et non potest non peccare et tamen libere, sponte, ultro peccat.

Die Thatsache, daß das dem Zorn verfallene Geschlecht zugleich Object der Gnade ist, bezeugt die ganze Schrift des A. Tsts.; „und gerade dieß gehört zu dem Allergrößten in ihm, daß es in Einem von dem alles verzehrenden Grimm des Zorns Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt". Rothe.

Aber beide Thatsachen können hier weder weiter berücksichtigt noch näher erklärt werden, wo wir es mit dem natürlichen Menschen als solchem und mit dem Verhältniß, in dem er für sich als Sünder zu Gott steht, zu thun haben. Diese Abstraction hat darin ihre Berechtigung, daß thatsächlich ein Theil der Menschen Object des göttlichen Zornes bleibt, und ist nothwendig sowohl zur Einsicht in das Wesen der Sünde und der Erlösung, als zur Würdigung des kirchlichen Lehrbegriffs über den status corruptionis, wozu wir sogleich übergehen.

Der kirchliche Lehrbegriff faßt die Resultate der ganzen geschichtlichen Entwicklung unseres Gegenstandes zusammen und gibt ihnen die bestimmte Form, in der sie zum Dogma geworden sind. Um die Stadien, durch die er sich hindurch bewegt, darzustellen, müssen wir bis auf §. 27 zurückgehen und aus dem von dort mitgetheilten historischen Stoff dasjenige kürzlich aufnehmen, was in das kirchliche Bewußtsein übergegangen ist, so jedoch, daß wir das Alles unter den Gesichtspunkt der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit, näher der Freiheit und Gnade stellen, weil in der That von diesen

Gesichtspunkten aus das Bekenntniß der Kirche erwachsen ist. Das Verhältniß beider war das dialektische Moment, welches von Anfang an die ganze Bewegung bestimmte.

Wir knüpfen zu dem Ende unmittelbar an Seite 301 an. Dort haben wir die allgemeine Ansicht der alten Kirche über das natürliche Verderben dargelegt. Diese gemeinsame Ansicht modificirte sich verschieden, je nachdem man das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade faßte, und darüber hatte sich schon frühzeitig eine verschiedene Anschauung im Morgenland und im Abendland gebildet. Dort legte man den Nachdruck auf das *αὐτεξούσιον*, das dem Menschen auch mitten in dem Verderben noch geblieben ist, hier auf das Uebergewicht der Sünde und auf die Macht der Gnade. Die griechischen VV. vindiciren auch dem gefallenen Menschen die volle Freiheit der sittlichen Selbstentscheidung; wie mannigfach auch die Versuchung zum Bösen sei von Außen oder Innen, er unterliegt keiner zwingenden Nothwendigkeit, die Wahl zwischen Gut und Bös, die Entscheidung, der Ausschlag, *τὸ ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι* steht immer in seiner Hand. Da heißt es: *προαιρέσει ἐλευθέρᾳ πρὸς τὸ φεύγειν τὰ αἰσχρὰ καὶ αἱρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τὸ ἀνθρώπειον γένος· ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται* (vel bene vel male agit) Justin Apol. I, 43. ebend. 10. Dial. c. Tr. 141; vergl. Athenagoras Leg. p. 27, Theophilus ad Autol. II, p. 103 *); da heißt es: hominem liberum et suae potestatis (esse). Et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus dicens: *secundum fidem tuam fiet tibi* Irenäus IV, 37, 1. 3. 5. Und noch stärker Origenes de Princ. III. 1, 6: „Daß recht leben (*τὸ βιῶσαι καλῶς*) unser Werk ist, und daß Gott dieß von uns fordert, nicht als von ihm oder aus einem Andern entsprungen

---

*) Edit. Col. 1686.

(οὐκ ὡς αὐτοῦ ὄν), oder, wie Manche glauben, als Sache des Verhängnisses, sondern als unser eigenes Werk, das beweist Micha 6, 8. Deut. 5, 30." Comment. in Rom. VII, 16: Ut boni aut mali simus, nostrae voluntatis est. C. Cels. III, 69. Gleichlautende Aeußerungen finden sich bei sämmtlichen griech. Vätern. Selbst Athanasius, der doch sonst das natürliche Verderben und Unvermögen mit starken Farben schildert, drückt sich ähnlich aus: *δύναται (ὁ ἄνθρωπος) ὥσπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ τὰ καλὰ ἀποστρέφεσθαι* c. gent. 4. 34. Auch die drei Kappadocier, diese Säulen der Orthodoxie, schreiben dem Menschen auch nach dem Falle die freie Wahl zwischen dem Guten und Bösen zu*) und lassen selbst den göttlichen Gnadenbeistand durch des Menschen vorangehenden Willen bedingt sein. Das Wählen, das Glauben steht in unserer Hand, und nur wo es sich wirklich findet, gibt Gott die Kraft und das Vollbringen (fides, quae est in nobis, mensura accipiendarum gratiarum. Orig.). Beides muß immer zusammenkommen, wenn das Gute zu Stande kommen soll, welches also das gemeinsame Produkt der menschlichen Thätigkeit und der göttlichen Gnade ist (*δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι*). Diese Synergie lehren alle griech. Väter. Sie bleiben im Wesentlichen stehen bei dem, was schon Origenes Sel. in Ps. 571 ausspricht: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τῆς τε προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ*, und es ist nur der zusammenfassende Ausdruck für ihre Totalanschauung, wenn Johannes v. Damscus de fide orth. II. 29 u. 30 sagt: „Man muß wissen, daß die Wahl (*ἡ αἵρεσις τῶν πρακτέων*) in unserer Hand steht, die Vollendung des Guten aber Sache der Mitwirkung Gottes ist (*τῆς τοῦ θεοῦ συνεργίας*), der

*) Vgl. Münscher 360. Engelhardt's Dogmengesch. 1, 293. Ullmann's Greg. v. Naz. S. 428.

gerechter Weise (*δικαίως*) mitwirksam ist mit denen, welche redlichen Vorsatzes das Gute erwählen" p. 197. „Das sittlich Gute (*ἡ ἀρετὴ*) ist von Gott in unsere Natur gelegt. Er ist alles Guten Prinzip und Ursache, und ohne seine Mitwirkung und Beihilfe (*συνεργία κ. βοήθεια*) ist uns Wollen oder Thun des Guten unmöglich. Uns aber ist anheimgegeben, entweder in dem sittlich Guten zu beharren und Gotte, der uns dazu beruft (durch Wort, Ermahnung), zu folgen, oder von dem Guten abzutreten d. i. dem Bösen zu verfallen und dem Teufel zu folgen, der uns dazu ruft, obwohl zwanglos (*ἀβιάστως*)" *). Daher wird denn auch die göttliche Prädestination auf die göttliche Präscienz gegründet, ja Johannes unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einer voluntas Dei antecedens (*θέλημα προηγούμενον*) vermöge deren Gott die Seligkeit Aller will, und eine voluntas consequens (*θ. ἑπόμενον*), vermöge er die Seligkeit derer will, deren Wohlverhalten er voraussieht. Das Wohlverhalten aber ist Sache unserer Freiheit; *ἐφ ἡμῖν ἐστι (πάντα) οἷς ἕπεται ψόγος ἢ ἔπαινος*, a. a. O. 26. 29. 30. — Solche Aeußerungen scheinen das natürliche Verderben auf Kosten der Freiheit zu verkleinern.

Anders lauten dagegen die Aussagen der Abendländer! Schon Irenäus, der auch auf dieser Seite genannt werden darf, lehrt ein erbliches Verderben und eine Knechtschaft der Menschheit unter der Sünde. Cf. 279. 18, 7: homo a peccato in servitium tractus, und über die Gnade thut er den schönen Ausspruch: Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos, lignum aridum existentes primum, nunquam

---

*) Vergl. über Origenes m. Monogr. 241. 246 ff., über Greg. v. Naz. Ullmann 431 und Basilius Homil. de libero arbitrio I. p. 544.

fructificaremus vitam, nisi pluvia superna III, 9. Tertullian, der, wie wir sahen, zuerst die Erbsünde bestimmt ausgesprochen hat, hebt in demselben Maaße auch die Nothwendigkeit der gratia hervor. Er faßt sie nicht als bloses adjutorium, sondern als ein die Natur umbildendes, schöpferisches Prinzip; er sagt in Beziehung auf die Erneuerung: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique naturâ, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, *τὸ αὐτεξούσιον*. Eben so sein Schüler Cyprian, besonders in der herrlichen Stelle über die Taufe de gratia Dei ad Donatum 3. 4: „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es lernt, und was man nicht durch langes Studium einsammelt, sondern im Moment der eintretenden Gnade erfaßt. Da ich in Finsterniß und in tiefer Nacht lag und auf dem Meer der unruhigen Welt schwankend und zweifelnd hin und her geworfen wurde, ein Spiel der Wogen, ohne um mein Leben zu wissen, der Wahrheit und dem Licht entfremdet: da hielt ich es nach meiner damaligen Sinnesart für überschwer und unerreichbar (difficile prorsus ac durum), daß einer von neuem geboren werden könne und, durch das Wasserbad zu einem neuen Leben beseelt, preisgeben sollte was er früher gewesen war, und an Herz und Sinn ein anderer Mensch werden, obwohl der alte Organismus ihm verbleibt. Wie sollte, sagte ich, eine solche Umwandlung möglich sein, daß urplötzlich und mit einem male ausgezogen werde was uns entweder von Natur eigen ist und durch das Einrosten der materiellen Natürlichkeit (durch die angeborne natürliche Verderbniß) sich in uns festgesetzt hat, oder durch Gewohnheit und Uebung uns eigen und mit uns alt geworden ist (quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit, vel usurpatum diu senio vetustatis adolevit). Das hat sich zu tief und zu gründlich eingewurzelt... Aber nachdem mittelst des neugebärenden Bades der Schmutz der alten Welt in mir abgewischt war und in die gesühnte Brust das

helle und reine Licht von Oben sich ergossen hatte, nachdem mich die zweite Geburt aus dem heil. Geist zu einem neuen Menschen umgeschaffen hatte: da ward mir alsbald in wundersamer Weise Zweifelhaftes bestätigt, Verschlossenes aufgethan, Finsteres licht, und das Vermögen gegeben, zu können was früher schwer, zu vollbringen was unmöglich schien. Ich erkannte, daß das Leben irdisch gewesen war, welches ich vorher, fleischlich geboren, unter der Schuld der Sünde verlebt, und daß Gottes zu sein begonnen was nun der heilige Geist beseelte — — Gottes, ja Gottes ist Alles, was wir vermögen; von daher kommt uns das Leben, von daher die Kraft, daher nehmen wir frischen Muth, um noch hienieden wandelnd die Zukunft ahnend zu erkennen". (Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus). Im Folgenden preist er dann die Herrlichkeit dieser Gnade, welche ohne Maaß wie ein reicher voller Strom sich in das Herz ergießt, das sich ihr öffnet: nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Und c. 14 fügt er hinzu: „Nicht ist dazu Kaufpreis oder Bewerbung oder Mühe von nöthen, daß des Menschen höchste Würde und Kraft auf dem Wege mühsamer Bearbeitung erworben werde, sondern es ist ein freies und leicht erreichbares Gnadengeschenk Gottes (gratuitum de Deo munus et facile est). Wie die Sonne von selber strahlt, der Tag leuchtet, die Quelle wässert, der Regen bethaut, so ergießt sich in uns der Geist von Oben". Hilarius schließt sich hierin zwar mehr der morgenländischen Ausdrucksweise an, aber Ambrosius läßt, wie Cyprian, die göttliche Gnade dem menschlichen Wollen vorangehen: „Christus bewirkt, daß das was an sich gut ist, auch uns als gut erscheinen könne (d. h. von uns im Glauben anerkannt werde), denn er ruft den, dessen er sich erbarmt, ja er macht ihn zum Gläubigen; a Deo praeparatur voluntas hominum...

Deus quos dignat, vocat, quos vult, religiosos facit. In Luc. I. 10. VII, 27*). — Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Lehre und Praxis der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche hinsichtlich der Kindertaufe. Schon Tertullian hatte den Grundsatz aufgestellt: nemini sine baptismo competere salutem, de bapt. 12**); Cyprian aber berichtet uns in der Ep. ad Fidum, eine Synode zu Karthago vom J. 252 habe einstimmig die Ansicht ausgesprochen, „daß keinem Menschen, sobald er geboren worden, die Gnade Gottes (die Taufe) versagt werden dürfe; denn da der Herr gesagt: Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, die Seelen der Menschen zu verderben, sondern zu retten, so müsse, so viel an uns ist, keine Seele verloren gehen, der Umstand, daß das neugeborene Kind nicht rein ist, sei kein Hinderniß, ihm die himmlische Gnade zu ertheilen"... „Denn, setzt er erklärend hinzu, wenn auch den schwersten Sündern, die zuvor viel gesündigt haben, nachdem sie zum Glauben gelangt sind, Vergebung der Sünden verliehen und von der Gnade und Taufe Keiner zurückgewiesen wird, um wie viel weniger darf das Kind zurückgehalten werden, welches, neu geboren, nicht gesündigt, sondern durch die fleischliche Abkunft von Adam die Ansteckung des alten Todes mitgebracht hat, und welches um so leichter zur Erlangung der Sündenvergebung kommt, als ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden vergeben werden", non propria sed aliena peccata. Aus solchen Dokumenten erhellt am klarsten die Anschauung der Abendländer; schon Augustin findet darin ein thatsächliches Zeugniß für die längst vorhandene, „katholische" Ueberzeugung, quod obstricti originali peccato tenerentur infantes (de pecc. merit. et rem. III. c. 5 cont. duo Pel. ep. IV, 9. Op. imp. I,

---

*) Andere St. bei Augustin cont. du. ep. Pel. IV, 11.

**) Die bekannte Aeußerung Tertullians: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum bezieht sich auf aktuelle Sünden.

52). Der Unterschied zwischen ihnen und den Morgenländern liegt am Tage.

Dennoch stehen beide noch nicht im Widerspruch. Denn auf die Freiheit dringen die griechischen Kirchenlehrer mit so großem Nachdruck gegenüber dem Fatalismus heidnischer Weltanschauung und der gnostischen Lehre von einer Naturnothwendigkeit des Bösen, welche Gott zum Urheber desselben macht und die Zurechnungsfähigkeit sammt der sittlichen Natur des Menschen aufhebt. In diesem Gegensatze stehen die vorhin angeführten Aeußerungen der griech. VV. z. B. Justin Apol. 1, 43. Iren. IV, 37. Orig. c. Cels. III, 67 *), in diesem Gegensatze wollen sie gefaßt sein — und nach dieser Richtung hin stimmen auch die Abendländer unbedenklich bei, wie denn Tertullian adv. Marc. II. 5. 8. 10. und Hilarius zu Ps. 98 dem Menschen die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit vindiciren; nicht aber stehen sie im Gegensatz gegen die Nothwendigkeit der Gnade zum Heil. Denn diese erkennen auch die Morgenländer an; auch sie gehen von dem Grundsatze aus, daß Gott alles Guten Princip und Quelle sei, und daß menschliches Wollen ohne ihn nichts vermöge, auch sie betrachten die Taufe als nothwendig zur Seligkeit, wenn sie gleich nicht denselben Begriff der Erbsünde haben, wie die Lateiner. Selbst daß ihrer Mehrere, wie Gregor v. Naz. und Chrysostomus, die Kinder sündlos nennen, schließt die Anerkennung eines allgemeinen natürlichen Verderbens noch nicht aus **); es verhält sich damit so, wie wenn Isidor von Pelusium sagt: *τὰ βρέφη ἀναμάρτητα* und dann doch zugibt: „die Taufe wasche den Schmutz ab, der durch die Uebertretung Adams der Natur mitgetheilt sei" ***); jedenfalls lehren alle namhaften griechischen

*) Vgl. die Anmerkungen von Lequien zu Joh. Dam. II, 30.

**) Vgl. d. flgd. §. und Ullmann a. a. O. 464. 477. 478.

***) Epist. 195, bei Matthies, Baptismatis expositio bibl. hist. dog. S. 233.

Väter des vierten Jahrhunderts, daß auch die ungetauft verstorbenen Kinder der Seligkeit entbehren (während sie allerdings die positive Verdammniß derselben negiren), was immer eine natürliche Befleckung voraussetzt. Die Behauptung (des Pelagius), daß die ungetauften Kinder das ewige Leben erlangen, wurde auf der Synode zu Diospolis eben so entschieden gemißbilligt, als die andere, der Mensch könne ohne göttlichen Gnadenbeistand zur Ausübung des Guten gelangen *). Auch darf man nicht übersehen, daß dieselbe Lehre über die Bedeutung des Todes als Folge und Strafe der Sünde Adams, und über die allgemeine Herrschaft des Argen, wie wir sie in der ältesten Kirche fanden, fortwährend die herrschende geblieben ist. — In so fern konnte sich selbst Augustin noch später in voller Uebereinstimmung mit den namhaftesten Lehrern der morgenländischen Kirche fühlen, und die Gegenlehre als eine haeresis nova bezeichnen **). Nur freilich hatte bis dahin das Dogma noch keine feste Gestalt gewonnen. Man schied noch nicht scharf zwischen der allgemeinen Wirksamkeit Gottes auf die Menschheit und zwischen der eigenthümlichen Heilswirkung des Geistes Christi, und eben so wenig bestimmte man genauer die Grenzen der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Thätigkeit; die kirchliche Anschauung faßte beide Momente noch unbefangen zusammen, wie sie denn auch in der christlichen Heilserfahrung unmittelbar zusammenbeschlossen liegen. Obwohl ich Alles, was ich als Christ, aus Gottes Gnaden bin, bin ich es doch nicht gegen, nicht ohne, sondern mit meinem Willen. Erst wenn sich das eine oder das andere Moment einseitig und auf Kosten des andern geltend macht, wird der Gegensatz zum Widerspruch und dadurch zum Irrthum ausschlagen.

---

*) Augustin bei Mansi S. Concil. Coll. IV, 311 ff.

**) Cont. Jul. I. u. II.

Dieß geschah in dem großen Kampf zwischen dem Pelagianismus und Augustinismus *).

Die Bedeutung des Pelagianismus besteht darin, daß er das Moment der menschlichen Freiheit so betont, daß er es bis zur Negation der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Nothwendigkeit der erlösenden Gnade forttreibt. Der theoretische Standpunkt der Vertreter dieser Theorie ist der der oberflächlichen Abstraction, der praktische der der äusserlichen Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit gegenüber der absoluten ethischen Vollkommenheit, welche das göttliche Gesetz erfordert; der geschichtliche Ausgangspunkt einerseits die wohlberechtigte Polemik gegen sittliche Trägheit, andrerseits die unberechtigte gegen die göttlichen Gnadenwirkungen. Nicht ist Augustin zuerst gegen Pelagius aufgetreten, sondern dieser nahm an Augustins tiefsinnigem Worte: da quod jubes et jube quod vis Anstoß und Anlaß, eine Lehre zu bekämpfen, welche der Gnade Gottes allein die Ehre gab. Im Gegensatz gegen diese Lehre, die ihm die sittliche Freiheit zu beeinträchtigen und den sittlichen Eifer zu lähmen schien, ist es dem Pelagius vor Allem um die natürliche Kraft des Menschen, um das Können zu thun (Augustin de nat. et grat. c. 7). Dieses Können (posse) bestimmt er als das Vermögen, das Gute wie das Böse wählen und thun zu können, als die Fähigkeit, sich für das eine oder für das andere zu entscheiden. „An sich ist der Mensch weder zum Guten noch zum Bösen geneigt und disponirt, er steht indiffe-

---

*) Wir stellen beide nur in ihren Grundzügen dar, abgesehen von der besondern Weise, wie sich der Pelagianismus in seinen einzelnen Vertretern ausprägte. Zu vergleichen Neanders vortreffliche Entwicklung K. Gesch. II. 3, 3 und Wiggers pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Reichliche Excerpte bei Münscher 1, 370 ff.

rent zwischen beiden in der Mitte (aequilibrium), aber die possibilitas utriusque partis ist ihm eingepflanzt gleichsam als eine fruchtbare Wurzel, die aus dem Willen Verschiedenes hervortreibt und erzeugt, und welche, je nach dem Belieben dessen der sie pflegt, entweder mit dem Flor der Tugenden prangen oder von den Dornen der Laster starren kann" (de gr. Chr. 18). Diese abstrakte Possibilität, die die natürliche Erkenntniß des Guten im Gewissen zur Voraussetzung hat, besitzt der Mensch nicht nur von Haus aus, sie bleibt ihm in ihrer vollen Integrität, ganz abgesehen von seinem jeweiligen sittlichen Zustande und von der Art, wie er sie gebraucht; mögen wir uns entscheiden wie wir wollen, das Gute oder das Böse wählen, jene Possibilität ist, weil ein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, unveräußerlich und unverletzbar, sie wohnt uns in jedem Lebensmoment und für jeden einzelnen Fall bei, als die immer gleiche Möglichkeit, uns entweder nach der einen, oder nach der andern Seite zu wenden. Velimus nolimus, habemus possibilitatem non peccandi. Liberum est (nobis) semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus (bei Augustin de gr. Chr. 4. de nat. et gr. 49 *). In ihr geht der pelagianische Begriff der Freiheit auf. — Das Alles aber gilt von dem Menschen nach seinem dermaligen, empirischen Zustande und abgesehen von dem göttlichen Gnadenbeistande. So völlig abstrahirt der Pelagianismus von allen konkreten Verhältnissen: von dem Verhältniß des Willens zu der sittlichen Bestimmtheit und Entwicklung des Menschen, von dem Zusammenhang des Individuums mit der Gattung, mit Natur und Geschick des Geschlechtes, und von dem Zusammenhang der Menschheit mit Gott; so ganz selbstständig stellt er beide einander gegenüber.

---

*) Am stärksten Julian: Liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata. Op. imp. 1, 91.

Was der Mensch von Gott besitzt, ist die rein formale Freiheit, alles Weitere sein eigen Werk und Verdienst *).

Diese Grundanschauung concentrirt sich nun bei Pelagius in dem Doppelsatz: Ergo dico, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei posse custodire (Mansi Collect. IV. 307. 317. August. de nat. et gr. 7); mit diesem Satze tritt er auf und von ihm aus ergibt sich seine ganze Theorie, die sich in wenige Worte fassen läßt: Adam hat durch seine Sünde Niemandem geschadet, als sich selbst; seine Nachkommen werden noch jetzt in demselben Zustand geboren, in welchem sich jener vor der Uebertretung befand, d. h. in dem Stande einer moralischen Indifferenz; es gibt also weder einen Urstand des Menschen im Gegensatz zu seiner dermaligen Beschaffenheit, noch gibt es ein durch die Zeugung sich fortpflanzendes Verderben der menschlichen Natur. So sagt Cölestius in seinem Bekenntniß: Peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur; Pelagius in der Schrift vom freien Willen bei Augustin de pecc. orig. 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit (sc. die possibilitas); Julianus, Op. imp. VI, 12 (p. 960): Peccatum illud primorum parentum nec ullorum fecit criminum necessitatem, nec transiit in naturam. C. Jul. III, 4: Naturam humanam in exordiis nascentium innocentiae dote locupletem esse. Die sinnliche Lust (concupiscentia), die dem Menschen natürlicher Weise einwohnt — sie war schon vor dem Fall im Paradies — kann zwar dem freien Willen Anlaß zur Sünde

*) Mit Recht sagt deshalb Augustin einmal: Pelagius mache den Menschen zum Schöpfer des göttlichen Ebenbildes.

werden, ist aber an sich selbst nichts Sündhaftes: affectio naturalis et innocens (Opus imp. I, 71). Zwar lasse sich eine, obschon keineswegs ausnahmslose Herrschaft des Schlechten — denn einzelne, völlig sündlose Menschen hat es von je unter dem alten Bunde gegeben — in der Menschheit nicht läugnen; indessen sei diese Erscheinung doch nur eine zufällige, rein historische Thatsache, die möglicher Weise auch gar nicht oder anders hätte sein können (de grat. et nat. 17); sie hat ihren Grund theils in dem bösen Beispiel, das der erste Mensch den Nachkommen hinterlassen, theils in der Angewöhnung, und begründet immer nur für den Einzelnen eine Schwäche, zu deren Ueberwindung die eigene Heilkraft der Natur völlig ausreicht (de peccat. mer. et rem. I, 9. de gr. Chr. 43. de nat. et gr. 42). Hingegen ein Verlust der Freiheit durch Mißbrauch derselben, ein natürliches Verderben, eine Vererbung der Sünde durch Fortpflanzung — das seien reine Unmöglichkeiten: Ersteres, weil der Gebrauch des Wahlvermögens nach der einen Seite hin das Vermögen selbst nicht aufheben könne *), Letzteres, weil das Böse keine Substanz, keine Bestimmtheit der Natur, sondern lediglich ein Akt des Willens (eigentlich eine Reihe einzelner Willensakte), eine Sache der unveräußerlichen Freiheit sei. Naturale und voluntarium schließen sich aus. Si naturale est peccatum, non est voluntarium, si voluntarium non est ingenitum — non est naturale. Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas (a. a. O. IV, 93). Eben deshalb könne auch von einer Sünd-

*) Op. imp. VI, c. 11: Factus est homo, qui peccare et non peccare posset; cum peccavit, fecit quod non debuit quidem sed potuit tamen; per quid ergo facultatem ipsam perderet, quae ad hoc fuerat instituta, ut posset velle, posset nolle, quod voluit? Der böse Wille sei also ein testimonium libertatis. Diese Aeußerung Julians zeigt den Sinn des Pelagian. am klarsten. —

haftigkeit der Kinder schlechterdings keine Rede sein. Wo die Freiheit noch nicht bis zur bewußten Wahlfähigkeit entwickelt ist, da ist auch noch nicht Sünde; angeborene, unfreiwillige Sünde — ein innerer Widerspruch. Nihil est peccati in homine si nihil est propriae voluntatis, Opus imp. I. 48. 60. Non peccat qui non potest aliud esse, quam creatus est, c. Jul. II, 2. An dem Urtheil über die sittliche Beschaffenheit der Kinder stellt sich daher die Ansicht des Pelagianismus über die menschliche Natur am klarsten heraus. Er betrachtet sie als völlig sünd- und schuldlos, frei nicht nur von jeder wirklichen, sondern auch von angeborener Sünde: Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes. Op. imp. II, 20 *). —

Diese Negation der Erbsünde involvirt nun selbstverständlich auch die der Schuld derselben. Die Sünde Adams hat nicht einmal den Tod als Strafe zur Folge gehabt, denn der Tod ist eine in dem menschlichen Organismus begründete Naturnothwendigkeit **), und noch viel weniger konnte sie den Nachkommen irgend eine Schuld zuziehen. Denn Imputation einer angeborenen Sünde (selbst wenn es eine derartige gäbe) wäre eine innere Unmöglichkeit, weil eine rein überkommene Sünde als solche nicht Sünde, mithin auch nicht zurechnungsfähig ist, nam si idcirco tales fuerint, quia aliud esse non potuerunt, culpa carent; Imputation einer fremden Sünde aber wäre die höchste Ungerechtigkeit von Seiten Gottes; die Meinung, als strafe er mit ewiger Verdammniß die Kinder, von

---

*) Vgl. Aug. de haer. c. 88: Parvulos negant secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere. Sic enim eos sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci, ut prorsus non sit, quod eis oporteat secunda nativitate dimitti.

**) So Cölestius u. Julian; Pelagius selbst schwankt hier.

denen er doch weiß, daß sie weder guten noch bösen Willen haben können, ein finsterer, verabscheuungswürdiger Wahn. Nulla ratione credimus, quod Deus, qui propria peccata dimittit, imputet aliena. August. de pecc. mer. 1, 3. de nat. et gr. 7. 30. Op. imp. I, 48. 50. Vielmehr ist die menschliche Natur in jedem, bevor sich der Wille entwickelt hat, für schuldlos zu halten, und wird mithin auch die Taufe den Kindern nicht zur Vergebung der Sünden, deren sie nicht bedürfen, ertheilt, sondern um sie in das Himmelreich zu versetzen, welches ein höherer Grad von Seligkeit, als die vita aeterna ist; diese, das allgemeine Heil, fällt ihnen, auch wenn sie ungetauft sterben, zu. — Also keine natürliche Sündhaftigkeit der Menschheit, keine Corruption der Natur, keine Schuld, kein Todesgericht, und eben deshalb auch keine Vergewaltigung des Geschlechtes unter die Macht des Teufels, was insbesondere Julian ausdrücklich bestreitet. Es ist dieß im Wesentlichen dieselbe Ansicht, die sich späterhin im Socinianismus und Rationalismus erneuert hat. Der Catech. Racov. lehrt: Peccatum originis nullum prorsus est, Wegscheider nennt die Lehre von der Erbsünde commentum illud de peccato originali, in quo tanta ad virtutis studium deprimendum inest vis, bekämpft sie fast mit denselben Argumenten wie Pelagius und sieht in der erfahrungsmäßigen Verderbtheit unsers Geschlechtes eine natürliche Schwäche, welche er große Lust hat aus der kreatürlichen Beschränktheit des Menschen abzuleiten. Vgl. Inst. theol. §. 117. Strauß 2, §. 57.

Entsprechend der dargelegten Theorie des Pelagianismus von der Sünde ist nun auch seine Lehre von der Gnade: Die Gnade besteht nach ihm zunächst und vor Allem in jenem natürlichen Vermögen zum Guten, in der Gabe des posse, während das Wollen und das Vollbringen des Guten, das velle und das perficere oder esse, lediglich der menschlichen Freiheit anheimgegeben ist, de grat. Chr. 5. Auf dem rechten Gebrauch derselben beruht das Heil, die Seligkeit des Menschen. Dadurch

verdient er sich die vita aeterna. In jener natürlichen Gabe ging dem Pelagius ursprünglich der Begriff der gratia auf. Von Augustin gedrängt, statuirte er dann allerdings noch eine besondere, den Christen eigenthümliche Gnade, indessen beschränkt er sie theils auf die Vergebung der Sünden, theils auf die Unterstützung zum Guten, durch die Lehre des Evangeliums und das Beispiel Christi. Es ist dieß keine den Willen innerlich umbildende Einwirkung, sondern ein äußerliches adjutorium, das sich blos an den Verstand wendet, die objective Offenbarung. Aber selbst diese Gnade wird nur auf Grund des vorangehenden Wohlverhaltens und nach dem Maaße der menschlichen Würdigkeit ertheilt (gratiam secundum merita dari), und zwar nicht einmal ad singulos actus, sondern nur im Allgemeinen, ist überdieß auch nicht schlechthin nothwendig zum Heil, denn sie bewirkt nur, daß wir dasjenige leichter vollbringen, was wir auch ohne sie vermögen: ut quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam. Aug. de gest. Pel. 14. de gr. Chr. 2—7. 28. 29. 31. Ließ nun auch Pelagius diese gratia den Christen allein zu Theil werden, so limitirt er sie doch alsbald wieder durch den Zusatz: „daß das Gesetz eben so wohl zum Himmelreich leite als das Evangelium", ja er stellt letzteres schließlich in ein Licht, worin das Christenthum zu einer blos zufälligen und temporellen Bedeutung herabsinkt, das Vermögen der Natur aber desto höher steigt. Er theilt nämlich die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit in drei Perioden, der er dann eine dreifache Gerechtigkeit entsprechen läßt. „Primum vixisse homines justos ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Die erste Periode reicht von Adam bis auf das Gesetz: damals erkannte man den Schöpfer aus der Vernunft und trug das Gesetz des Lebens im Herzen, nicht in Buchstaben geschrieben, sondern das Gesetz der Natur. Als aber die Sitten sich verschlechterten, und die schon verdunkelte Natur nicht mehr hinreichte, da wurde das positive Gesetz

hinzugegeben, um gleichsam den alten, erlöschenden Glanz wieder aufzuhellen. Nachdem aber endlich die allzugroße Gewöhnung des Sündigens überwog, zu deren Heilung das Gesetz nicht mehr ausreichte, da kam Christus, um die nun verzweiflungsvoll gewordene Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst zu heilen", de pecc. orig. 30. So tief wird hier die Gnade herab und, wie Marheinecke bemerkt, so sehr der menschlichen Freiheit entgegengesetzt, daß letztere nur im Unterschied und in der Trennung von jener sich behaupten kann.

Es leuchtet von selbst ein, daß dieser Pelagianismus der Anschauung nicht blos der abendländischen, sondern der ganzen alten Kirche widerspricht. Wie mannigfach sich auch seine Aeußerungen mit denen früherer Kirchenlehrer der Form nach berühren, der Sinn, der Gedanke ist jetzt ein anderer, weil der Gegensatz ein anderer geworden ist: er ist zum Widerspruch gegen den Glauben an die erlösende Gnade geworden. Der Todesernst der Sünde, der Zusammenhang des allgemeinen Verderbens mit dem Falle Adams, die Universalität des Christenthums ist total verkannt, das wesentlichste Moment des christlichen Bewußtseins aufs Tiefste verletzt; die Versuche es gleichwohl festzuhalten blose Inconsequenzen oder Halbheiten *).

*) Dieß gilt insbesondere von Pelagius, während Cölestius und Julianus sich weit consequenter bleiben. Man vgl. die 7 Sätze des Cölestius, bei Marius Mercator: Commonit. II, p. 133: 1) Adam mortalem factum, qui sive peccaret sive non peccaret, moriturus fuisset. 2) Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum. 3) Quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem. 4) Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat. 5) Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam. 6) Quoniam lex sic mittit

Ihm trat sofort in dem Augustinismus die entgegengesetzte Theorie gegenüber. Hatte jener das ganze Gewicht auf die menschliche Freiheit gelegt, so legt es dieser auf die göttliche Gnade, und zwar so stark, daß er im Verlauf der Entwicklung bis zur Negation der Freiheit fortschreitet. Ihren innersten Grund hat diese Theorie an der eigenen Erfahrung ihres berühmten Vertreters von der Macht der Sünde, von der Ohnmacht des natürlichen Willens, und von der beide überwindenden Uebermacht der Gnade Gottes in Christo. Zur theoretischen Voraussetzung hat sie die Ansicht Augustins über das allgemeine Verhältniß des Individuums zur Gattung und über den Urstand des Menschen. (Vergl. S. 228. 329.) — Begabt mit der reinen Erkenntniß Gottes und mit der rechten Richtung des Willens, worin er die Freiheit nicht zu sündigen besaß, fiel der erste Mensch durch Mißbrauch derselben und zwar um so tiefer, je höher er zuvor stand. In und mit diesem Fall des ersten Menschen, in welchem Alle waren, ist die menschliche Natur in ihrer Wurzel aufs Tiefste corrumpirt und kommt deshalb, indem sie sich durch die Zeugung fortpflanzt, in allen ihren Gliedern nicht anders als moralisch und physisch verderbt zur Erscheinung. In illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius mutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores, de nupt. et conc. II, 34 *). Mit diesem erblichen Verderben geht zugleich die Schuld und Strafe auf Alle über, ja die Erbsünde ist selbst beides zumal: peccatum et poena. Dieß ist ihre Eigenthümlichkeit, wodurch sie sich von jeder andern Art der Sünde unterscheidet. Tria ista discernas et scias aliud esse peccatum, aliud poenam, aliud utrum-

---

ad regnum coelorum, quomodo et Evangelium. 7) Quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est, sine peccato.

*) Vgl das Nähere oben §. 28.

que i. e. ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati. Proinde originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium, Op. imp. I, 47. V, 59. VI, 17. Hervorgegangen aus einer That der Freiheit ist sie dem Geschlechte ein peccatum necessarium geworden, von welchem sich zu enthalten Keinem frei steht, es sei denn, daß er durch Gottes Gnade von ihr befreit werde; an sich selbst Sünde und Schuld ist sie zugleich Verhaftung unter die Sünde, unter die Herrschaft des Todes und die Gewalt des Teufels, unter das Gericht des göttlichen Fluchs — alle die Momente sind in ihr zusammenbeschlossen, eins das andere bedingend und provocirend. Vgl. de civ. D. XIV, 1: A primis parentibus commissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo mutaretur natura, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Vgl. de pecc. m. et r. I, 15.

Obwohl aber eine Corruption der menschlichen Natur, ist die Erbsünde doch nicht die Natur selbst, nicht die Substanz des Menschen, sondern nur ein Accidenz an der an sich, d. h. als Gottes Werk, guten Natur (non est ipsa natura, sed accidens vitium in natura), eine abnorme Qualität an ihr (affectionalis qualitas), obenaufgesäet durch Betrug des Argen. Auch als Sünder hört der Mensch nicht auf, eine Kreatur Gottes zu sein. Mit Nachdruck hebt das Augustin allerwärts, besonders im Enchiridion hervor c. 10—13: natura bonum est; quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur. Vgl. de nupt. et c. II, 17: In quantum homines sunt, bonum est naturae, cujus auctor est Deus; in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad semen pertinent maledictum ab initio illius antiquae obedientiae vitio, de pecc. orig. 33. Vergl. auch oben S. 330 über das noch nicht völlig verlorene Gottesbild.

Als die erste Folge und Strafe des Falls nennt Augustin gewöhnlich den Tod, die Sterblichkeit, sodann die Herrschaft des Teufels, der die böse Lust im Menschen verursacht und

durch sie Macht und Recht über ihn gewonnen hat (merito captivos tenet). Die einzelnen Momente des natürlichen Zustandes aber sind: negativ der Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntniß (malum ignorantiae) und der sittlichen Güte, der heiligen Liebe zu Gott (privatio justitiae), positiv die concupiscentia, die sinnliche Lust. An sich, d. h. als natürlicher Trieb, ist die concupiscentia zwar nichts Sündliches, aber durch den Fall hat sie sich zur Herrschaft über den Geist, zum Widerstreit gegen das Gesetz der Natur, zur sinnlichen Lust, zur fleischlichen Begierde erhoben (lex peccati in membris), und so als concupiscentia carnalis ist die Sünde filia et mater peccati zumal; jenes, weil sie durch die Ursünde entstanden, dieses, weil sie das Medium ist, mittelst dessen sich die Erbsünde in der Zeugung fortpflanzt, und zugleich die fruchtbare Wurzel, aus welcher die einzelnen Sünden hervortreiben, de nupt. et c. I, 27. de civ. D. XIV, 3. 23. c. Jul. VI, 17. 54. V, 15 *). Gerade hier bewährt sich jenes Gesetz, vermöge dessen die Sünde dem Menschen zur Strafe wird: nam haec corruptio non peccati primi est causa, sed poena, nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem, de civ. D. XIV, 3. XV, 6. Nicht zunächst im Leibe, sondern in der Seele hat also dieses natürliche Verderben nach Augustin seinen Ursprung und Sitz, geht auch nicht in der Flei-

---

*) Von selbst berichtigt sich hierdurch die Bemerkung von Strauß 2, 59: Augustin habe es nicht gewagt, die dem Menschen von Adam her angeborene sinnliche Neigung in eigentlichem Sinne Sünde zu nennen, sondern erst die Protestanten seien so weit gegangen. Da wo Augustin concupiscentia ohne nähere Bestimmung gebraucht, meint er fast immer die conc. carnis; wie er denn zahllose Male sagt: concupiscentia est mala, est peccatum. Vgl. de nupt. et conc. I, 23 und 17. II, 9. c. Jul. V, 3. Bisweilen nennt er sie auch blos languor.

scheslust auf, sondern umfaßt auch Stolz, Hochmuth, Neid — des Teufels sonderliche Wirkungen — kurz die ganze ungöttliche Sinnes- und Willensrichtung, den ganzen Menschen, XIV, 3. 4; ja er bezeichnet es ebend. XXII, 22. seinem innersten Wesen nach als perversi amoris radix, obwohl er sonst gerade das Moment der Fleischeslust vorherrschend betont. — Wie nun die Erbsünde dem Menschen von der Geburt her anhaftet, und die ganze Menschheit zu einer massa perditionis macht, so durchdringt und beherrscht sie ihn dergestalt, daß er nichts Gutes mehr zu thun vermag; nicht als ob es an mannigfachen Gradunterschieden zwischen einem Mehr oder Weniger fehlte, aber ein wahrhaft Gutes, d. h. dem göttlichen Gesetze entsprechendes kann da nicht statt finden, wo die innerste Gesinnung so verkehrt geworden ist: ubi non est dilectio, nullum bonum opus, de sp. et lit. 28. de gr. Chr. 27. Sieht man auf diesen innern Grund, dann sind selbst die Tugenden der Heiden Sünden (vitia splendida).

Mit dem Abfall von Gott ist nämlich zugleich die Freiheit verloren gegangen; nicht der Wille, nicht das Vermögen zu wollen, denn dieß bethätigt sich auch im Sündigen *); aber die libertas ist verloren gegangen und an ihre Stelle die misera necessitas peccandi getreten. So hat der Mensch, indem er die Freiheit mißbrauchte, sich selbst und sie zu Grunde gerichtet, und besitzt nur mehr jene Scheinfreiheit, welche die Freiheit von der Gerechtigkeit und zum Sündigen ist. Libero voluntatis arbitrio male utens, homo et se perdidit et ipsum.

*) Die libertas ist bekanntlich dem Augustinus im Unterschied vom liberum arbitrium das, was wir die wahre Freiheit nennen, die Freiheit von Sünde, das Leben in Gott, die libertas habendi plenam justitiam, vgl. de civ. D. XIV, 11. Wenn er gleichwohl häufig sagt, amissum esse liberum arbitrium, so meint er damit, daß der Wille diese Freiheit zum Guten verloren habe.

Ad peccandum liber est, quia servus peccati, Enchir 9. c. Jul. II, 23. Es wohnt ihm wohl noch ein Gefühl seines Elendes und eine Sehnsucht nach der Seligkeit bei, aber weder die Erkenntniß des Wegs zu ihr, noch die Macht ihn zu gehen.

Daß nun dieser Zustand nach Augustin die Menschheit vor Gott nicht nur schuldig macht, sondern sie wirklich — mit Ausnahme der an Christum Glaubenden — der gerechten Verdammniß überantwortet, haben wir bereits gesehen. Zwar finden auch hier wieder Gradunterschiede statt je nach dem Maaße der aktuellen Sünden (de sp. et lit. 28); die Kinder namentlich, bei denen es zu solchen noch gar nicht gekommen ist, trifft der mildeste Grad derselben, aber: sufficit ad damnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. — Parvuli in mitissima damnatione sunt. De pecc. mer. I, 12. 16.

Errettung aus dieser Tiefe des natürlichen Verderbens, Wiederherstellung der verlornen Freiheit und Gerechtigkeit ist nur möglich durch die Gnade. Homo in bonum quod reliquit solius Dei gratia vocari potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit — mit diesem Satze eröffnet sich der andere Theil des Augustinischen Systems, oder vielmehr das eigentliche Centrum desselben, denn die Lehre von der Sünde ist nur die Folie für die von der Gnade, nur gleichsam der dunkle Schatten, dem gegenüber die Macht und Herrlichkeit der Liebe Gottes um so heller hervortritt. Um jenen Satz zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß nach Augustin die göttliche Einwirkung und Mittheilung an den Menschen schon an sich der Möglichkeitsgrund des wahrhaft Guten und der wahren Freiheit ist — wie vielmehr das einzige Mittel zur Restitution des gefallenen. In ihrer Bezeugung an ihm ist sie die Gnade. Diese Gnade unterscheidet er nun aufs Schärfste von Allem, was nur von der Natur und deren Kräften ausgeht, von dem natürlichen Wollen und Wirken des Menschen, und bestimmt sie im Unterschiede davon als die speciell christliche; gratia Dei per

Christum. Sie besteht nicht blos in der Erleuchtung des Verstandes durch die Lehre, auch nicht blos in der Vergebung der Sünden, sondern vornehmlich in den innerlichen heilenden und erneuernden Wirkungen des heiligen Geistes, in der Mittheilung einer neuen Liebe und eines neuen Lebens: occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis, bonae voluntatis atque operis. Sie unterstützt nicht nur die natürliche Possibilität, sondern wirkt auch in uns das Wollen und Wirken. Sie ist ein schöpferisches, den ganzen Menschen umbildendes Prinzip, de corr. et gr. 3. Ihre Mittheilung an den Menschen hängt so wenig von Verdienst oder Würdigkeit ab, daß sie vielmehr rein umsonst gegeben wird: gratia gratis datur, und zwar in jedem Momente und zu jedem einzelnen Akte, ad singulos actus. Ihre Wirkung selbst ist zwar keine magische oder äußerlich zwingende, aber sie erfaßt den Menschen in seiner innersten Persönlichkeit (interna et occulta potestate operatur Deus in cordibus hominum), erleuchtet den Verstand, bewegt den Willen, heilt, erneuert ihn, überwindet das natürliche Unvermögen und den natürlichen Widerstand desselben, und schafft dagegen in ihm das Wollen und Vollbringen des Guten — die bona voluntas, die heilige Liebe zu Gott. Gratia praevenit voluntatem. Facit ex nolentibus volentes. Non solum ostendit, quod faciendum sit, sed adjuvat, ut fieri possit, quod ostenderit *). So stellt sie die Freiheit wieder her, die durch den Fall verloren gegangen ist, und mit der Freiheit die Ge-

*) De sp. et litt. 3: Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum s. qui datus est nobis.

rechtigkeit *). Die ganze Restitution des Menschen, von der ersten Regung des neuen Lebens an bis zur Auswirkung, Bewährung und Vollendung desselben, ist ausschließlich ihr Werk: nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Ipse (Deus) ut velimus operatur incipiens; qui volentibus cooperatur perficiens. Selbst das Gebet und die Sehnsucht nach Gnade ist ihr Werk. So wesentlich und nothwendig ist das Verhältniß der göttlichen Gnade zum sittlich Guten; so sehr gebührt ihr allein die Ehre. De gr. Chr. 25. 26. de grat. et lib. arb. 33. de corr. et gr. 35. Enchir. 32.

Wie verhält sie sich nun zur Freiheit? Die Antwort lautet: Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur, de sp. et lit. 30. Sie zerstört ja die menschliche Natur nicht, sondern stellt sie wieder her, sie vernichtet den freien Willen nicht, sondern befreit ihn von der Knechtschaft, sie zwingt ihn auch nicht, sie wirkt nicht ohne, sondern auf und in ihm — also in der Form der Freiheit, wie ja gerade ihre Wirkungen, der Glaube, die Liebe, recht eigentlich Akte der Willensfreiheit sind. Nemo credit nisi volens. „Und wie sollte sie denn dadurch aufgehoben werden, daß ihr geholfen wird? Wird ihr doch deshalb geholfen, damit sie nicht aufgehoben werde und wird doch der freie Wille um so freier, je mehr er geheilt wird, um so mehr geheilt aber, je mehr er der Gnade unterworfen ist". Ep. 89. Beide, göttliche Gnade und menschliche Freiheit schließen sich also so wenig aus, daß letztere nur durch die erstere möglich und wirklich werden kann. Vergl. überhaupt de grat. et lib. arb. 1 ff. — Fragt man aber, warum denn diese

---

*) Daher Augustin ihre Gesammtwirkung häufig als justificatio bezeichnet, worunter er aber bekanntlich nicht blos die Sündenvergebung, sondern die Herstellung des neuen Lebens, der habituellen Gerechtigkeit versteht.

rettende Gnade erfahrungsmäßig an Einigen sich bezeige, an Andern (z. B. Heiden, Ungetauften) hingegen ganz vorübergehe, bei diesen zur Entscheidung durchdringe, bei jenen nur gleichsam anklopfe, so liegt nach Augustin der Grund davon wieder nicht in irgend einem Verdienst des Menschen, nicht in dem göttlichen Vorauswissen um ihr subjectives Verhalten, sondern lediglich in der absoluten Freiheit des göttlichen Willens. Und dieß geht dann weiter zurück auf einen ewigen Rathschluß, vermöge dessen Gott Einige (eine bestimmte Zahl) aus der verderbten und verfluchten Masse erwählt hat, um seine Gnade an ihnen zu verherrlichen. Praedestinatio, electio gratiae. Dieß sind die **Erwählten**. Auf sie beschränkt sich die Gnade. Für sie allein ist Christus gesendet und gestorben, für sie die Heilsanstalt des Evangeliums vorhanden, an sie ergeht die wirkliche Berufung (vocatio certa, vocatio secundum propositum), und an ihnen wirkt die Gnade insuperabiliter. Zwar auch hier nicht so, als ob sie äußerlichen Zwang übte, aber doch so, daß sie **unfehlbar** durchdringt. Deus suadet, sed ita ut persuadeat. Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium, de corr. et gr. 38. Sie bricht den Widerstand des harten Herzens und verleiht den Geheiligten das donum perseverantiae, welches sie nicht mehr verlieren können. So verfehlt sie ihres Zweckes nicht. Sanctis perseverantia ipsa donatur: non solum ut sine isto dono perseverare non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint, de corrept. 39. 7. 9. de dono persev. 1. Die Uebrigen überläßt Gott der allgemeinen Verdammniß. Röm. 9, 18. Und dieß ist ein Akt seiner Gerechtigkeit. Warum er aber so thut, warum er bei der gleichen Unwürdigkeit und Unfähigkeit Aller die einen erwählt, die andern vorübergeht, das beruht auf einem verborgenen Rath seiner Weisheit und Heiligkeit. Inscrutabilia judicia Dei. Hier hat der Mensch die Hand auf den Mund zu legen und zu schweigen; er preise aber die rettende erbarmende Gnade, die sich an ihm verherrlicht. Dieß

der Schlußpunkt des Augustinischen Systems, welcher schon von vorn herein in ihm verhüllt, doch erst später offen hervortrat.

Es steht dem Pelagianismus diametral entgegen.

An diesen Gegensätzen und an dem Kampf, in den sie sofort geriethen, mußte die Kirche zum klaren und vollen Bewußtsein über die Wahrheit kommen. Hier mußte sich das Dogma entscheiden. Und in der That, wenn wir uns an die Strömung der kirchlichen Entwicklung erinnern und den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins und der heil. Schrift uns vergegenwärtigen, so können wir im voraus nicht zweifeln, nach welcher Seite die Entscheidung fallen werde. Lag doch gerade in der vollen Anerkennung der Gnade, welche die Kirche von je bekannt hatte, der Schwerpunkt des Augustinischen Systems, während sie Pelagius bis auf ein Minimum reducirt hatte. Von da aus erfolgte denn auch sogleich eine energische Reaction. „Der Pelagianismus erhebt die menschliche Willensfreiheit auf eine Weise, daß er darüber die göttliche Gnade herabsetzt, verkleinert, und die Nothwendigkeit eines Erlösers und Heilandes negirt", das ist der Hauptsatz, den ihm Augustin, den wir in diesem Kampfe als den Interpreten des kirchlichen Bewußtseins ansehen dürfen, entgegenhält. Schritt vor Schritt geht er dem Pelagianismus nach und argumentirt wider ihn auf die mannigfaltigste Weise theils aus der Schrift, insb. aus Röm. 5, 12. Genes. 2, 7. Ps. 51. Ps. 143, 2. Röm. 7, 14—26. 8, 26. Ephes. 2, 3. Joh. 8, 36, theils aus den Thatsachen der Heilserfahrung, theils aus dem kirchlichen Consensus; immer aber so, daß er von jenem Grundgedanken ausgeht: Impietate sceleratissima negatur, sine gratia Dei hominem sine peccato esse posse. Defendendo naturam, gratiae Christi contradicunt. Kann der natürliche Mensch durch die Kraft seines eigenen Willens ohne Sünde sein und das Gesetz Gottes erfüllen, so hat er

nicht nöthig zu beten: Vergib uns unsere Sünden, und noch viel weniger hinzuzufügen: Führe uns nicht in Versuchung; weil es dann in unserer Macht steht, alle Reizungen zum Bösen zu überwinden, so ist überhaupt unser Gebet um den göttlichen Gnadenbeistand eitel und überflüssig. Vermag die Natur durch sich selbst die volle Gerechtigkeit zu erwirken, so braucht sie die göttliche Gnade nicht, so ist Christus vergeblich gekommen, vergeblich gestorben, denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; umgewandt, ist Er der Arzt für die Kranken, der Heiland der Welt, zu unserer Versöhnung und Errettung gestorben und auferstanden, so muß die menschliche Natur erkrankt, der Sünde und Schuld verfallen, der Strafe verhaftet sein, und kann nur durch den Glauben an Christus von dem Zorne Gottes, von dem gerechten Gericht erlöst und gerechtfertigt werden. De nat. et grat. 1. 2. 6. Ep. 92 u. 95, ad Innocentium. Also: die Thatsache der Erlösung setzt die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit voraus, der Pelagianismus aber negirt beides. Cernisne quo tendat haec disputatio? Ut omnino frustra dictum putetur: *Vocabis nomen ejus Jesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Quomodo enim salvum faciet, ubi nulla aegritudo? a. a. O. c. 20. 21. In zahllosen Wendungen kehrt dieser Gedanke wieder, z. B. c. Jul. III, 7. VI, 4 zu Röm. 5, 8. 9. 2. Kor. 5, 14. Vgl. de pecc. mer. I, 26: „Ist Christus gekommen, um lebendig zu machen, zu retten, zu befreien, zu erleuchten, zu erkaufen, mit Gott zu versöhnen, welche zuvor im Tode der Sünden, in Krankheiten, in Knechtschaft, in Finsterniß und unter der Gewalt des Satans saßen . . so folgt, daß diejenigen an dieser gnadenreichen Anstalt keinen Theil haben, welche des Lebens, der Freiheit, der Erlösung, der Erleuchtung nicht bedürfen.... Von diesem Heile schließt Pelagius durch Verneinung der Erbsünde sowohl die Kinder als die Frommen des Alten Bundes aus". So viel im Allgemeinen.

Gehen wir näher auf das Einzelne ein. Wenn Pelagius behauptet, der Mensch könne ohne Sünde sein, so läugnet Augustin diese Behauptung nicht a priori, sondern limitirt sie zunächst nur dahin, daß dieß allein durch die Gnade möglich sei (potest esse, sed per gratiam Dei, de nat. et gr. 10. 42. 48. 58. 62), aber er stellt ihr dann die ganze Reihe der Schriftstellen, welche die Menschheit ausnahmslos unter die Sünde beschließen, sammt den Aussagen der Gerechtfertigten über ihren Zustand entgegen: „Könnten wir alle diese heiligen Männer und Weiber versammeln und fragen, ob sie ohne Sünde seien, sie würden einstimmig mit Johannes antworten: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst" u. s. w. c. 36. In der That haben ja alle Gläubige fortwährend mit dem Fleisch zu streiten nnd werden von dem Apostel ermahnt, die Sünde nicht in ihrem Leibe herrschen zu lassen, sie erfahren dieselbe im fortwährenden Kampfe mit ihr, sie müssen täglich um Vergebung bitten, und so zeigt es sich, daß jene Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, daß thatsächlich auch die Wiedergeborenen noch mit Sünde behaftet sind: Sunt ergo in terra justi, sunt magni, fortes, prudentes, continentes, patientes, pii, sed non sunt sine peccato. De pecc. mer. et rem. II, 13. 20. Verhält sich's aber so mit den Wiedergeborenen und Gerechten, findet sich selbst bei den Getauften noch das Unvermögen zum Guten, Röm. 7, 14 ff. Galat. 5, 17 — wie viel mehr bei den Unwiedergeborenen! Die menschliche Natur ist also in Allen verderbt, von Haus aus corrumpirt: natura hamana vitiata est a. a. OO. Und in dieser Ueberzeugung läßt sich Augustin durch den pelagianischen Einwand „ein natürliches Verderben sei unmöglich, weil die Sünde nicht Substanz, sondern Willensakt ist" (S. 333), nicht im mindesten irren. Ohne näher darauf einzugehen, stellt er ihm häufig die erfahrungsmäßige Thatsache, daß dem eben doch so sei, und das Gebet der Frommen, welches diese Thatsache zur Voraussetzung hat, ent-

gegen: „Herr, erbarme dich mein, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt", sagt der Beter. Was wird geheilt, wenn nichts verwundet, wenn nichts zerrissen, nichts geschwächt, nichts übel zugerichtet ist? Ferner, wenn etwas da ist, das der Heilung bedarf, wodurch ist es denn so übel zugerichtet? Du hörst den Beichtenden, was fragst du nach dem Disputanten? Das Verderben ist erfahrungsmäßig da. „Heile, spricht er, meine Seele". Ihn frage, wodurch so übel zugerichtet ist das, dessen Heilung er erbittet, und höre, was folgt: „An dir hab ich gesündigt". Ihm lege Pelagius seine Frage vor, ob die Sünde eine Substanz sei oder ein ganz wesenloser Name, durch welchen nicht eine Sache, nicht ein Vorhandenes, nicht ein Bestand, sondern nur der Vollzug einer schlechten That ausgedrückt wird. Und er, der Beter, antwortet: Es ist wie du sagst, die Sünde ist keine Substanz, sondern Bezeichnung schlechter That. Hierauf jener: Was schreist du also, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt; wie konnte denn etwas, das keine Substanz ist, etwas Wesenloses deine Seele so übel zurichten? — Wird da nicht der Beter voll Schmerz über die Wunde, die er im Herzen trägt, kurzweg und um nicht durch Disputiren vom Beten abgezogen zu werden, antworten: „Laß mich, ich beschwöre dich, disputire lieber mit dem, der gesagt hat: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken", de nat. et gr. 14. 49. Viliata natura medicum implorat. Oder auch so: „Du behauptest, die possibilitas non peccandi sei unverlierbar, weil sie in dem Wesen der von Gott geschaffenen Natur begründet ist; aber heißt es nicht Galat. 5: daß ihr nicht thut, was ihr wollt, und Röm. 7: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen u. s. w.? Und das sagt der Apostel von dem Menschen überhaupt, auch im Namen der Getauften. Da siehst du, die Menschen thun das Gute nicht, das sie wollen, sondern das Böse, das sie nicht wollen... Wo bleibt also jenes Vermögen, das der Natur so unzertrennlich inhäriren soll? Inest

voluntas, sed amissa est possibilitas. Warum hält man also so hoch von den Kräften der Natur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est; vera confessione, non falsa defensione eget. Man erkenne also das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Gnade an!" a. a. O. 50—53. C. J. Op. imp. VI. an vielen Orten. Aus dieser Art der Argumentation erhellt am klarsten, auf welchen Gründen die Lehre des berühmten Bischofs ruht: es ist die Schrift und Erfahrung *). Aber er geht auch tiefer in die Sache selbst ein. „Der Mensch, sagt er, war zwar so mit Freiheit geschaffen, daß er konnte nicht sündigen, wenn er wollte, nicht aber so, daß er, wenn er wollte, ungestraft sündigte. Indem er durch Uebertretung seine gute Natur verwandelte, so folgte die Strafe, daß er nicht mehr Gutes thun konnte" Op. imp. VI, 12. Diese Strafe beruht auf jener innern Nothwendigkeit, vermöge deren die Sünde sich selber straft, „denn die Sünde entsteht nur durch den Willen des Menschen, ist sie aber einmal da, dann bleibt sie ohne seinen Willen, sowohl als Zustand denn als Schuld, und kann nur durch die Gnade Gottes wieder aufgehoben werden", IV, 100—103. 115. I, 105 **). So ist die bestehende Unfreiheit und Unfähigkeit des Willens zum Guten gerade die Schuld des Willens. Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Vgl. Op. imp. VI, 17. Ep. 217. Von da aus geht er dann auf die Lehre vom Fall über.

---

*) Wenn sich Pelag. darauf beruft, daß doch nicht in der Schrift von allen einzelnen Menschen gesagt werde, sie hätten gesündigt, so erwidert Augustinus: „Wir können gar wohl etwas, das wir aus Erfahrung wissen, als Wahrheit aufstellen, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Schrift steht", de nat. et gr. 39.

**) Indem Augustin den Satz von der Nothwendigkeit der Sündhaftigkeit jedesmal durch den Zusatz limitirt, daß sie durch Gottes Gnade aufgehoben werden könne, spricht er zugleich die Erlösungsfähigkeit des Menschen aus.

Auch auf die falsche Isolirung des Einzelnen von der Gattung macht Augustin hier aufmerksam. „Gerade darin, sagt er, irren die Pelagianer und darin streiten sie wider den katholischen Glauben, daß sie nicht begreifen wollen, welche Bedeutung die jura naturalia propagationis, die geheimnißvollen Bande und Zusammenhänge der natürlichen Abstammung haben". C. J. Op. imp. VI, 22.

Besonders gern und häufig beruft er sich auf die Kindertaufe, die ihm als göttliche von Christo selbst angeordnete Institution gilt *). Aus ihr erweist er die Thatsache der Erbsünde, während er umgewandt aus letzterer die pelag. Ansicht von der Kindertaufe widerlegt. Gerade an diesem Punkte concentrirte sich Angriff und Abwehr. Hatte Pelagius die Kinder für schuldlos und der Vergebung unbedürftig erklärt, so erwidert Augustin zunächst auch hier wieder: „Damit läugnet ihr, daß Jesus der Heiland auch der Kinder sei, ihr laßt ihnen den schönen Jesusnamen nicht zu gute kommen", de pecc. or. 19. 20 ff. Op. imp. I, 31. VI, 20: „Jesus sagt: der Menschensohn ist kommen zu suchen und selig zu machen, was verloren war; ihr antwortet ihm: Du brauchst die Kinder nicht zu suchen, denn sie sind nicht verloren, und indem ihr so den Heiland, der sie sucht, von ihnen abweist, mehrt ihr gegen sie die Macht des Verwunders". „Zur ewigen Seligkeit kann Niemand gelangen, es sei denn, daß er durch die Taufe wiedergeboren werde, auch die Kinder nicht; es müßte denn Christus nicht für sie gestorben sein **), was kein Christ zu läugnen wagt. Christus aber ist für die Gottlosen gestorben. Sind nun die Kleinen, die offenbar in ihrem eigenen Leben nichts Böses gethan, vermöge ihrer

*) Wie groß er von der Taufe überhaupt denkt, erhellt z. B. aus de pecc. mer. et rem. II, 20, de pecc. orig. 19 ff.

**) Der verbindende Gedanke ist, daß Christi Tod und Auferstehung Vergebung und Erneuerung wirke.

Abstammung nicht in die Sünde verflochten, wie ist dann der für sie gestorben, der für die Gottlosen starb? Sind sie nicht durch den tiefen Schaden der Erbsünde verwundet, warum bringt sie die fromme Sorgfalt der Ihrigen zu Christus, dem Arzte, das heißt zum Empfang des Sakramentes des ewigen Lebens, warum sagt man in der Kirche nicht zu ihnen: Tragt diese Schuldlosen hinweg, die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, Christus ist nicht gekommen die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" de pecc. mer. et rem. I, 18. 23. Und umgewandt: „Geben sie zu, daß die Kinder zu taufen seien, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben der Gnaden des Mittlers bedürfen, um in ihm lebendig, selig, erleuchtet, freigemacht, erkauft zu werden: wovon aber, — wenn nicht vom Tode, von Verderben, von Schuld, von Knechtschaft und Finsterniß der Sünde? Quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam commiserunt peccata, restat originale peccatum", 39. Op. imp. I, 51. Dabei weist Augustin die völlige Unhaltbarkeit jener pelag. Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum nach. Wie es außer Christo kein Heil und kein Leben gibt, so gibt es auch außerhalb seines Reiches keine Seligkeit, überhaupt kein Mittleres zwischen Leben und Tod, zwischen Christus und Belial. Jeder steht entweder auf Seite des einen oder des andern; wer nicht mit Christus ist, ist wider ihn. Unter diesen Gegensatz fallen auch die Kinder. „Wird also das Kind getauft, um Christo eigen zu werden, so folgt, daß es ungetauft noch nicht mit ihm, sondern wider ihn ist. Und warum? Offenbar um der Sünde willen; die Sünde aber ist in diesem Alter nur die alte, überkommene, angeerbte", de pecc. mer. et rem. I, 20. 28. c. Jul. VI, 9. Auf ähnliche Weise sucht er aus der Form der Taufhandlung, aus dem Exorcismus, aus der Exsufflation und Abrenuntiation darzuthun, daß schon die Kinder der Herrschaft des Teufels verfallen sind; denn das ist die Voraussetzung, die diesen Akten zu Grunde

liegt. Man kann sie nicht läugnen, ohne den Glauben der katholischen Kirche zu lästern. De pecc. mer. I, 34. de pecc. or. 40. Op. imp. II, 30. 224. — Aus dem Allen aber zieht Augustin den Schluß: „Bekennet endlich die Erbsünde, oder sagt es frei heraus, die Kinder bedürfen entweder gar nicht der Taufe, oder sie werden wenigstens nicht in Christum, nicht in seinen Tod getauft, und streicht das Wort des Apostels, der das bezeugt; .. aber wundert euch auch nicht, daß euch die Kirche verabscheut, die ihr durch euere seelenmörderische Lehre den Unmündigen die rettende Gnade Christi zu entziehen euch unterfangt", Op. imp. II, 222. c. Jul. VI, 3. 5.

Ein weiterer Grund, den Augustin entgegenhält, ist der, daß die Gerechtigkeit, welche die Pelagianer dem Menschen vindiziren, doch nicht die wahre, der Anforderung des göttlichen Gesetzes entsprechende sei, sondern vielmehr der Tugendstolz des natürlichen Menschen. — Wenn sie aber ihrerseits in der Zurechnung einer „fremden Sünde" an den Menschen, besonders an die Kinder eine Ungerechtigkeit Gottes fanden, so dringt er zunächst wieder darauf, daß diese Zurechnung eine von der Schrift bezeugte, unläugbare Thatsache sei, oder er setzt was wir S. 329 erwähnten auseinander; häufig aber kehrt er den Vorwurf um und sagt, vielmehr lasse sich die göttliche Gerechtigkeit nur unter Voraussetzung der Erbsünde behaupten. „Denn wie läßt es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen, daß er dem Menschen, ja auch schon dem Kinde, das schwere Joch des allgemeinen Elendes auflegt, daß er sie der natürlichen Blindheit und Ohnmacht, dem Leiden, dem Tode, der Verdammniß untergibt, wenn keine Schuld und Sünde an ihnen haftet? Quod omnino esse iniquum asserit, qui negat originale peccatum, neque enim sub Deo miser esse quisquam nisi mereatur potest. Op. imp. I, 28. 29. 39. 57. VI, 27 (994) c. Jul. VI, 3. 5. 18: Bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quem-

quam sine malis meritis damnare, quia justus est. — So ist also beides, das menschliche Elend und die göttliche Zurechnung ein Zeugniß für die **Erbsünde**.

Kürzer können wir uns über die Lehre von der **Gnade** fassen. Hier unterscheidet Augustin auf's Schärfste zwischen natura und gratia, zwischen Schöpfung und Erlösung. Was Pelagius Gnade nenne, sei etwas ganz anderes, als die rettende, rechtfertigende Gnade Christi, welche die Schrift verkündige und die durch den Glauben wirke. Nicht jene, diese macht gerecht und selig, de gr. Chr. 3. 5. de nat. et gr. 53 ff.: non de illa gratia quaestio est, qua est homo conditus, sed de ista, qua fit salvus per J. Christum. Ep. 95. Jene, die anerschaffene Possibilität, kann es schon an sich und noch abgesehen von der Sünde nur durch die göttliche Unterstützung zum Vollbringen des Guten bringen, jetzt, nachdem die Natur von Gott, dem Prinzip des wahren Lichtes und Lebens entfremdet, verderbt und erstorben ist, jetzt vermag sie schlechterdings **nichts** Gutes mehr und kann nur durch die Gnade Christi aus ihrer Ohnmacht befreit werden, de nat. et gr. 23. 39. 43. 45. 48. de sp. et l. 3. Aber auch, was Pelagius christliche Gnade nennt, reicht lange nicht zur Erneuerung und Wiederbelebung des Menschen hin. Die blose An- und Unterweisung durch Lehre und Beispiel nicht: „denn dadurch kommt das Gute zwar an den Menschen, aber damit es geliebt und gethan werde, dazu bedarf es des heil. Geistes". „Der blose Wegweiser gibt noch keineswegs die Kraft zum Gehen", de gr. Chr. 2. 41. „Der Buchstabe des Gesetzes, welcher lehrt, man solle nicht sündigen, tödtet, wenn der lebendigmachende Geist fehlt, ja wo dieser Geist, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, nicht hilft, da steigert jenes obwohl an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Lust, gleichwie der andringende Strom eines Gewässers durch einen aufgestellten Damm nur mächtiger wird und, hat er ihn durchbrochen, nur mit desto größerer Gewalt sich herabstürzt und

fortwälzt. Denn, ich weiß nicht wie, wird der Gegenstand des Begehrens gerade durch das Verbot nur um so anziehender" de spir. et lit. 4. Selbst eine Sündenvergebung, die sich lediglich auf die vergangenen Sünden bezieht, nicht aber auch die Kraft zur inneren Ueberwindung derselben mittheilt, heilt den Menschen noch nicht. — Ueberdieß hebt Pelagius selbst diesen Begriff der Gnade dadurch sogleich wieder völlig auf, daß er sie durch die Verdienste des Menschen bedingt sein läßt; denn eine Gnade, welche nicht gratis gegeben wird, ist eben nicht Gnade; eine Sündenvergebung, die verdient werden muß, ein innerer Widerspruch, de gest. Pel. 14. Ep. 194. 3. Nec ista esset gratia si non daretur gratuita, sed debita redderetur. Wenn er aber sagt, sie wird uns gegeben, damit uns das Gute leichter werde, so macht er sie damit zu etwas völlig Aeußerlichem und Zufälligem, ja geradezu Ueberflüssigem, „denn er erklärt damit, der Mensch könne auch ohne sie, was Gott befiehlt, erfüllen, nur schwerer" de gr. Chr. 29. Ep. 186, 10. Und so kehrt Augustin von hier aus wieder zu seinem Hauptsatz zurück, „daß der Pelagianismus unter dem Schein, die Natur zu ehren und die Freiheit zu vertheidigen, die rettende Gnade Gottes läugne und damit eine eben so neue als widerchristliche Häresie einführe" de nat. et gr. 23.

Indessen bleibt er dabei nicht stehen, er dringt noch tiefer in das Centrum des Pelagianismus, in den Freiheitsbegriff desselben ein. Die allgemeinste Grundlage dieses Begriffes, den Willen als das Vermögen der Selbstentscheidung, erkennt auch er an; das liberum arbitrium ist auch ihm ein unveräußerliches Moment, selbst der Sünder besitzt es fortwährend (liberum arb. usque eo in peccatore non periit, ut per illud peccet, cont. d. Ep. Pel. I, 2); aber so wie es Pelagius näher bestimmt, als das Vermögen zwischen Gut und Bös zu wählen, verwirft er es entschieden. Denn einerseits müßte hiernach nicht nur Gotte und den seligen Vollendeten die Freiheit abgesprochen wer-

den, de nat. et gr. 49 *), sondern Gott wäre als der Schöpfer dieses Vermögens, welches die Bestimmung in sich trüge, sich nach der einen oder andern Seite hin zu verwirklichen, selbst Urheber des Bösen; andrerseits setzte eine solche reine Indifferenz auf Seiten des Menschen immer schon den Eintritt einer Corruption voraus. Denn ein Wille der die Gerechtigkeit nicht liebt, sei eben kein guter, sondern schon ein schlechter Wille, de pecc. m. c. r. II, 18.

Als den pelagianischen Grundirrthum bezeichnet jedoch Augustinus auch in dieser Hinsicht immer die Aeußerlichkeit des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, die Unabhängigkeit des Menschen von Gott auf dem ethischen Gebiete. Vgl. de sp. et lit. 3. de pecc. mer. II, 5: das Gleichniß vom Auge und vom Licht; die Stellen Phil. 1, 13. 1. Kor. 4, 7. Joh. 15, 5. Mit Recht nennt er diese Freiheit eine Emancipation von Gott Op. imp. 1, 78, mit Recht läßt er die Pelagianer zu dem Schöpfer sprechen: „Du hast uns zu Menschen gemacht, zu gerechten wollen wir uns selbst machen" und ruft ihnen zu: „Daß freier Wille im Menschen, und daß Gott der Schöpfer aller sei, die geboren werden, das sagen wir beide, und nicht davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer. Daß aber ein jeder frei sei zum Gutsthun ohne den Beistand Gottes, und

*) Cont. Jul. Op. imp. V, 38: Et hoc putas ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut possit utrumque et peccare scilicet et non peccare, et in hoc existimas hominem factum ad imaginem Dei, cum Deus ipse non possit utrumque. Neque enim vel demens quisquam dixerit, Deum posse peccare, aut tu dicere audes, Deum liberum arbitrium non habere; Dei ergo non nihili minus est liberum arbitrium, sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest . . . . angelus ergo vel homo propterea peccare potuit. . . Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est (a) Deo, non de ipso Deo.

daß die Kinder nicht erlöst werden von der Gewalt der Finsterniß und so versetzt werden in das Reich Gottes, das sagt ihr und davon seid ihr Cölestianer und Pelagianer", de. nupt. et conc. II, 3. Noch einen Schritt weiter aber geht Hieronymus und deckt auch den letzten Hintergrund dieser Häresie auf: die völlige Geschiedenheit Gottes von der Kreatur. „Die Pelagianer, sagt er einmal, meinen, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen, und man brauche sich nun auch nicht mehr im Gebet an ihn zu wenden, daß er uns bei all unserem Thun unterstütze, da es ein für allemal in unsere Macht gelegt worden, zu thun und zu lassen was wir wollen"; sie dachten sich die Welt wie eine Maschine, die einmal aufgezogen, nach dem ihr immanenten Gesetzen sich von selbst fortbewegt *). So nahe berührt sich diese Theorie in ihren letzten Grundlagen mit dem Arianismus.

Welche destructiven Consequenzen endlich dieselbe für die Christologie hatte, wurde in dem Obigen schon mehrfach angedeutet. Die universale Bedeutung des Gottmenschen und seines Werkes ist hier völlig verkannt, das einstimmige Grundbekenntniß der Christenheit: alles Heil allein in Christo, ins Gegentheil verkehrt. Für eine That der Welterlösung und Weltversöhnung hat dieses System weder Bedürfniß noch Raum. Die Erscheinung Christi bezieht sich nur auf die neutestamentliche Zeit, sie hat mithin blos temporelle und partielle Bedeutung: Zahllose sind auch ohne ihn selig geworden und können es noch immer. An diesem Irrthum zeigt sich das Widerchristliche des Pelagianismus am klarsten. Herrlich erklärt sich darüber Augustin de pecc. orig. 24—29: „Es handelt sich hier nicht, wie Pelagius so gerne glauben möchte, um disputable

---

*) Marheinecke's Ottomar S. 179. Vgl. auch Neander 3, 850, wo eine ähnl. Stelle aus Orosius.

Schulfragen, sondern um das Centrum des christlichen Glaubens; es handelt sich um zwei Menschen. Durch den Einen sind wir unter die Sünde verkauft, durch den Andern werden wir von der Sünde erkauft, durch den Einen sind wir in den Tod gestürzt, durch den Andern werden wir zum Leben befreit, der Eine hat uns in sich zu Grunde gerichtet, indem er den eigenen Willen hat, nicht den des Schöpfers, der Andere hat uns in sich selig gemacht, indem er nicht seinen Willen that, sondern den seines Senders. Diese beiden Menschen sind der eigentliche Inhalt des christlichen Glaubens, denn es ist Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, nämlich der Mensch Jesus. — Und dieser Eine ist es für Alle. In ihm hat Gott Allen den Glauben als Mittel (zur Errettung) verordnet, indem er ihn von den Todten auferweckte. Deshalb zweifelt die christliche Wahrheit nicht, daß ohne den Glauben an seine Auferstehung, welche ohne seine Menschwerdung und seinen Tod nicht wahrhaft geglaubt werden kann, auch die Gerechten der vorchristlichen Zeit von ihren Sünden nicht gereinigt und durch Gottes Gnade gerechtfertigt werden konnten, weder die in der Schrift erwähnten, noch die in ihr nicht erwähnten, weder vor der Sündfluth, noch in der Zwischenzeit bis zur Gesetzgebung, noch in der Zeit des Gesetzes selbst, weder die Gerechten in Israel, wie die Propheten, noch außerhalb Israels, wie Hiob. Auch dieser Herzen wurden durch denselben Glauben an den Mittler gereinigt, und es ergoß sich in sie die Liebe durch den heil. Geist, welcher weht wo er will und nicht den Verdiensten nachgeht, sondern auch die Verdienste selbst erst wirkt. — Wir mögen also nicht die Zeiten theilen, wie Pelagius und seine Schüler thun, indem sie sagen, daß die Menschen erst im Stande natürlicher Gerechtigkeit, sodann unter dem Gesetz, zum dritten unter der Gnade gelebt haben, denn damit suchen sie die Gerechten der Vorzeit von der Gnade des Mitt-

lers auszuschließen, als ob Christus nicht auch für diejenigen Mittler gewesen wäre, zu deren Zeit er noch nicht geboren war. Aber seine Zukunft war ihnen vorausverkündigt. Nachdem er erschienen, ist es kein anderer Mittler, welcher uns und jene selig macht, denn auch ehe er erschien befreite er seine alten Glieder durch den Glauben an seine künftige Menschwerdung, wie wir, todt in Sünden, mit Christo lebendig geworden sind... Die Fortpflanzung des von der Verdammniß getroffenen Ursprungs verdammt uns (damnatae originis propagatio nos damnat), wenn wir nicht gereinigt werden durch den der ohne Sünde ist. Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua Christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus. Wenn nun zwar die Pelagianer zugeben, daß Christus wenigstens den Christen Vergebung erworben habe, so sinkt auch sie dadurch, daß sie an die vorangehende Besserung und Würdigung des Menschen geknüpft ist, zu einem fast bedeutungslosen Moment herab, wie ihnen Augustin oft genug nachweist; und so reducirt sich schließlich die Erlösungsthätigkeit Christi auf Lehre, Beispiel und auf den Impuls, den er durch beides gab. „Er zeigt uns den Weg zum Leben, ihn zu wandeln aber, nach dem er einmal geoffenbart ist, soll die Kraft des freien Willens ohne ein weiteres adjutorium hinreichen" de gr. Chr. 3. 41. Auf diese beiden Punkte kommt Alles zurück, was die Pelagianer sonst noch von einer Erhebung oder Verherrlichung der menschlichen Natur durch Christus lehrten, ja diese beiden Punkte lösen sich in eines auf, sofern doch das Beispiel nur eine andere Art des Lehrens ist, ebd. 41. Auf diese Weise sinkt das Christenthum zu einer blosen Moral, Christus zu einem Sittenlehrer herab, und sein Vorzug vor Andern besteht lediglich in der Vollkommenheit des Beispiels,

das er gab *). Allein selbst dieser Vorzug ist ein nur relativer, weil es ja auch schon vor ihm solche gab, die im Glauben an Gott das Gesetz vollkommen erfüllten. Op. imp. II, 108. Dem Allen stellt dann Augustin immer wieder das Wort des Apostels Röm. 5, 12 ff. entgegen. „O möchten sie doch dieses große Schriftzeugniß gläubig und demüthig lesen, möchten sie, wie Christen, lesen, daß außer Jesus Christus kein anderer Name unter dem Himmel sei, in dem wir sollen selig werden, und möchten sie nicht das Vermögen der menschlichen Natur so vertheidigen, daß es den Anschein gewinnt, als könne der Mensch durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden.... Das ist die Weisheit der Welt, wodurch das Kreuz Christi zu nichte wird. Aber der da gesagt hat: Ich will zu Schanden machen die Weisheit der Weisen u. s. w., der wird sicher auch diese Weisheit zu Schanden machen durch die thörichte Predigt, welche die Gläubigen heilt. Denn wenn die natürliche Possibilität durch den freien Willen hinreicht, sowohl um zu erkennen, wie man leben soll, als um gut zu leben, so ist Christus umsonst gestorben. Warum soll ich es also nicht ausrufen, nicht ausschreien und mit christlichem Schmerz ihnen ins Gewissen rufen: Ihr seid leer ausgegangen von Christo, die ihr in der Natur euere Rechtfertigung findet, ihr seid von der Gnade abgefallen", de nat. et gr. 39. 34.

Wir sehen, es ist die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseins, die sich durch den Pelagianismus verletzt sieht. Gerade von daher werden die hauptsächlichsten Argumente genommen, die man ihm von Seiten Augustins, Hieronymus, Marius Mercator, Orosius und Anderer entgegenhält, gerade darin liegt die Bedeutung des ganzen Kampfes, den man gegen ihn führt — Strauß (Bd. 2, §. 57) hat sie völlig verkannt. Und diese Bedeutung wird nicht etwa nur von

---

*) Wie nahe liegt hier die Berührung mit dem Nestorianismus.

den genannten einzelnen Kirchenlehrern anerkannt, die gesammte afrikanische Kirche steht zu Augustin; die afrikanischen Bischöfe sprechen es in mehreren Synodalschreiben einmüthig aus, daß die Lehre der Pelagianer ein grundstürzender Irrthum sei: fundamenta fidei christianae conantur evertere; totum quod Christiani sumus evertunt — und berufen sich gegen sie auf den Glauben der Gemeinden, auf die Akte des Gemeindegottesdienstes, auf das Gebet des Herrn, auf den kirchlichen Segen, auf die liturgischen Formeln: das Alles werde durch jene Häresie alterirt (vgl. Mansi IV. S. 321 ff.). So konnte ihre Verwerfung nicht ausbleiben. Sie erfolgte zunächst im Abendlande. Das Generalconcilium zu Karthago 418 stellte dem Pelagianismus eine Reihe von Canones entgegen, welche seine Hauptsätze über Sünde und Gnade mit dem Anathema belegen. Wir theilen sie unten mit *). Die römische Kirche stimmte nach einigem

*) Can. 1: Placuit, ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret moreretur, hoc est, de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturae, anathema sit.... Can. 2: Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit.... Can. 3: Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei, qua justificatur homo per Jesum Christum dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quae jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema sit. Can. 4: Quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Jesum Christum dominum nostrum propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus: non autem per illam nobis praestari, ut quod

Schwanken bei. Selbst im Orient entging Pelagius nur dadurch der Verdammung, daß er auf der Synode zu Diospolis seinen Sätzen theils die Spitze abbrach, theils ihren Sinn der morgenländischen Anschauungsweise akkommodirte, einige seiner früheren Behauptungen sogar verläugnete. Damit gaben sich die Bischöfe zufrieden, und in sofern konnte sich hernach Augustinus auf diese Synode als auf ein Zeichen für den Consensus der morgenländischen Kirche berufen, de gest. Pel. 10. 11. Im Wesentlichen beharrte diese jedoch bei ihrer früheren Anschauung, sie ging überhaupt nicht tiefer in die Sache ein, sanctionirte aber gleichwohl auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus 431 die Beschlüsse der Abendländer *).

Die allgemeine Verwerfung des Pelagianismus ist also das negative Resultat dieser Bewegungen; das positive Resultat ist in den angeführten afrikanischen Canones enthalten; man darf sie nur in thetische Sätze umsetzen, so hat man den wesentlichen Inhalt dessen, was nunmehr als

---

faciendum cognoverimus etiam facere diligamus et agere valeamus, anathema sit. . . . Can. 5: Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium facilius possimus implere per gratiam; tamquam etsi gratia non daretur non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. . . . Can. 6: Item placuit, ut si quis dicat . . . propter humilitatem oportere dici nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. . . . Can. 7 u. 8: Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Bei Bruns, Canones Apost. et Concil. saecul. IV—VII. P. 1, 188.

*) Johannes von Damascus in seinem großen dogmatischen Werke erwähnt nicht einmal den Pelagianismus.

kirchliche Lehre im Abendlande galt, obschon noch nicht in ausgeprägter Form.

Keineswegs aber war damit auch schon das ganze Augustinische System kirchlich sanctionirt. Es lag vielmehr in diesem selbst ein Moment, welches nicht viel weniger als der Pelagianismus dem christlichen Bewußtsein widerstrebte: die Lehre von der gratia irresistibilis. Dieser Punkt hatte bis dahin mehr im Hintergrund gelegen; indem er sich jetzt nach Ueberwindung des Pelagianismus bestimmter herausstellte, trat das andere Extrem hervor, welches auch das Wahre an der morgenländischen Anschauung aufgab und deshalb sofort entschiedenen Widerspruch hervorrief. Zweierlei insbesondere fand man eben so anstößig als unerträglich: die Prädestinationslehre und die Partikularität der Gnade Gottes in Christo*). Diese Lehre sei eine neue, dem alten Glauben der Kirche widersprechende, dazu im höchsten Grade praktisch schädlich. Das hatten schon die Pelagianer, namentlich Julian, geltend gemacht; noch nachdrücklicher geschah es von zahlreichen Gallischen Lehrern und Mönchen, die dem Augustin weit näher standen: „Der göttliche Rathschluß, vermöge dessen vor dem Anfang der Welt oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts eine Unterscheidung zwischen zu Erwählenden und zu Verwerfenden getroffen worden sein soll, dergestalt, daß nach dem Belieben des Schöpfers Einige zu Gefäßen der Ehre, Andere zu Gefäßen der Unehre geschaffen worden: dieser Rathschluß, sagten sie, benehme einestheils den Gefallenen die Sorge um ihr Wiederaufstehen und gebe anderntheils den Heiligen Anlaß zur Lauheit, weil auf beiden Seiten alle Mühe überflüssig sei, wenn nämlich weder der Verworfene trotz alles Fleißes nicht wieder zur Gnade gelangen, noch der Erwählte trotz aller Fahrlässigkeit

*) Es ist dieß nur eine andere Form desselben Partikularismus, den Augustin an Pelagius bekämpfte.

aus der Gnade fallen könne. Denn wie sie sich immer verhalten mögen, es kann ihnen doch nichts anderes begegnen, als was Gott bestimmt hat, und bei ungewisser Hoffnung ist Beständigkeit des Christenlaufes nicht wohl möglich, da das Streben des Ringenden vergeblich ist, wenn es sich mit der Wahl des Vorherbestimmenden anders verhalten sollte, als er hofft. Es wird also aller Fleiß in der Heiligung aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen des Menschen zuvorkommt, und es wird unter diesem Namen der Prädestination eine fatalistische Nothwendigkeit eingeführt (fatalis necessitas quaedam), oder man macht Gott den Herrn zum Schöpfer verschiedener Wesen, sofern doch Niemand anders sein kann als er gemacht ist". „Selbst wenn jene Behauptung wahr wäre, dürfe sie doch nicht öffentlich bekannt gemacht werden; weil sie eben so gefährlich als unbegreiflich sei" (Epist. Prosperi ad August. 3.). „Sie sei aber insbesondere deshalb irrig, weil sie die Kraft des Wortes zu nichte mache, denn alle Heilsverkündigung sei vergeblich, wenn sie keinen Anschließungspunkt im Menschen mehr findet (si nihil quod per eum excitetur in hominibus remanisse dicatur), weil sie die Zurechnungsfähigkeit aufhebe und die Universalität der Gnade negire" (Ep. Hilarii ad Aug. 2). Dagegen sei zu lehren: „daß unser Herr Christus für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und daß Niemand von der Erlösung durch sein Blut ausgeschlossen sei, daß das Sakrament der göttlichen Gnade (die Taufe) allen Menschen gelte, mithin von Seiten Gottes das ewige Leben Allen ausnahmslos bereitet sei, auf Seiten der Menschen aber denen zu Theil werde, die Gotte mit freiem Willen glauben und den Beistand der Gnade von wegen ihrer Bereitwilligkeit zum Glauben erlangt hätten". Und eben deshalb müsse die göttliche Prädestination von der göttlichen Präscienz um das Verhalten der Menschen abhängig gedacht werden. Ep. Prosp. 3. 6.

Offenbar wahrt diese Opposition ein nicht minder wesent-

liches Moment des christlichen Glaubens als der Augustinismus, und hierin liegt die Berechtigung der Richtung, welche diesem von nun an unter dem Namen des Semipelagianismus entgegentritt. Sie begnügte sich jedoch nicht an jenem wohlbegründeten Protest, sondern versucht selbst wieder eine Theorie über Freiheit und Gnade aufzustellen, deren Charakter aber der der Halbheit war. Denn sie läßt die Bekehrung bald von dem freien Willen des Menschen (voluntas medicum quaerens), bald von der Gnade ausgehen und bringt es überhaupt nicht weiter, als bis zu einem blosen Nebeneinander beider *). So neigte sie sich in ihren einzelnen Vertretern bald mehr dem Augustinismus, bald mehr dem Pelagianismus zu und vermochte weder den Kirchlichgesinnten noch den Häretikern zu genügen. Prosper nennt sie ein zwitterartiges tertium und zeigt, wie sie am Ende doch darauf hinauslaufe, daß die Gnade nach Verdienst ertheilt werde, welches die pelagianische Häresie sei. Andrerseits ward aber auch von den Schülern Augustins die Prädestinationstheorie, obwohl möglichst verfeinert, festgehalten und vertheidigt. Unter diesen Verhältnissen konnte das Dogma noch lange nicht zur Ruhe kommen, der innere Widerspruch seiner Momente bewegte sich in einem hundertjährigen Streite fort, in dem bald die eine, bald die andere Seite des Gegensatzes das Uebergewicht gewann, bis es endlich auf der Synode zu Oranges (526) einen vorläufigen Abschluß fand. Die große Bedeutung dieser Provincialsynode, die hernach zur Geltung eines ökumenischen Concils gelangte, besteht darin, daß sie die Errungenschaften der ganzen vorgängigen Bewegung im kirchlichen Sinne zusammenfaßt, den Pelagianismus wie den Semipelagianismus verwirft, zugleich aber die Prädestinationslehre nach ihrer anstößigsten Seite abwehrt. In 25 Cano-

*) Vgl. die ausführliche Darstellung Wiggers, und Neanders.

nes stellt sie den Lehrbegriff fest: den Adamitischen Fall und seine Folgen, Erbsünde, Tod und Todesschuld des ganzen Geschlechtes, die totale Corruption der menschlichen Natur, die Unfähigkeit zum Guten, die Nothwendigkeit der Gnade, alles im Sinne der älteren afrikanischen Synodalbeschlüsse. Vgl. can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere sive evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione spiritus s., haeretico fallitur spiritu. (Vgl. can. 13). Die Gnade selbst wird als die eigentliche causa efficiens alles Guten im Menschen bestimmt; sie wartet nicht auf unsern Willen, auf unser Entgegenkommen, Anrufen und Seufzen, sie wirkt vielmehr dieß Alles selbst, sie schafft den Anfang des Glaubens (initium fidei ipsumque credulitatis effectum), den Fortgang und die Bethätigung desselben in Werken: das Alles ist ihr Geschenk. Vgl. can. 3—7. So entschieden wird hier das semipelagianische Nebeneinander verworfen (c. 6), so scharf jedes eigene Verdienst ausgeschlossen (16. 18): „Niemand hat aus sich selbst (de suo) etwas Anderes als Lüge und Sünde; was aber der Mensch an Wahrheit und Gerechtigkeit besitzt, das ist aus jener Quelle, nach welcher uns dürsten muß in dieser Einöde, damit wir, wie durch einige Tropfen aus ihr erquickt, auf dem Wege nicht ermatten", c. 22. Dagegen heißt es in dem Schlußbekenntniß: „Auch das glauben wir dem katholischen Glauben gemäß, daß alle Getauften, nachdem sie durch die Taufe die Gnade empfangen, unter Christi Hilfe und Mitwirkung was zum Heile gehört erfüllen können und sollen, wenn sie treulich arbeiten wollen (si fideliter laborare voluerint); daß aber Einige durch die göttliche Macht zum Bösen bestimmt seien (ad malum esse praedestinatos) — das glauben wir nicht, sondern wenn es welche gibt, die etwas so Schlechtes glauben wollen, so verdammen wir sie mit allem Abscheu"; eine Bestimmung, durch welche nicht blos eine crasse

Entstellung der Prädestinationslehre ausgeschlossen, sondern auch der gratia irresistibilis wenigstens die äußerste Spitze abgebrochen ist; denn das si fideliter laborare voluerint knüpft doch die Fortwirkung der Gnade in dem Getauften an dessen subjective Treue. Die Summa der positiven Bestimmungen faßt sich in beiden folgenden Sätzen des Schlußbekenntnisses zusammen: Ac sic secundum sanct. script. sententias vel antiquorum patrum definitiones praedicare debemus et credere: quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.... Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant si fideliter laborare voluerint adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptisimi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii Centurionis, ad quem angelus domini missus est, et Zacchaei, qui ipsum dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donum *).

In dieser Gestalt ging also das Dogma aus der alten

---

*) Bruns a. a. O. P. II, 181; auch bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensr. der Apost.=kathol. Kirche, 139 ff.

Kirche in das Mittelalter über. Es trug jedoch, weil die Prädestinationslehre darin noch nicht völlig überwunden war, den Samen zu neuen Controversen in sich, und wurde unter den rückwirkenden Einflüssen der, mit der Hierarchie aufs engste verflochtenen, gesetzlichen Anschauung, allmählig wieder in den Semipelagianismus zurückgebildet; ja es fiel zuletzt, wenigstens theilweise, ganz in den Pelagianismus zurück — wir erinnern nur an die scholastische Lehre von dem meritum de condigno et de congruo — während es sich bei Einzelnen zum strengsten Determinismus gestaltete. Damit hing es dann zusammen, daß auch die Erbsünde mehr nur als etwas Negatives, als Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit gefaßt, die concupiscentia aber des Charakters der Sünde ganz entkleidet, als blose Neigung zur Sünde bestimmt wurde *).

Die lutherische Kirche hat das Dogma wieder auf den rechten altkirchlichen Weg zurückgebracht und zugleich um einen Schritt weiter fortgebildet. Man kann sagen: die Erkenntniß der Sünde ist ihre Geburtsstätte. Der Lebensgang Luthers ist bekannt. Wenn irgend wer, so hat er den Todesernst der Sünde, ihre schlechthinige Verwerflichkeit vor Gott und das totale Unvermögen des natürlichen Menschen sich wahrhaft zu Gott zu bekehren, an ihm selbst erfahren, und die Rettung daraus im Glauben an die freie Gnade Gottes gefunden. Und diese Erfahrung theilt die Kirche, die von ihm den Namen hat. Sie spricht sie nicht blos in ihren Symbolen aus; durch ihre Liturgien, ihre Gebete, ihre Lieder, auch durch ihre Lob- und Danklieder klingt sie hindurch, in den Zeugnissen ihrer edelsten Bekenner, auch noch im 17. Jahrhundert, in den Schriften eines Johann Gerhard, Johann Arndt, Christ. Scriver, Heinr. Müller und zahlloser Zeugen hat sie einen vollen

*) Eine reiche Stellensammlung aus den Scholastikern findet man in Calixts Tractatus de peccato orig. diversi.

Ausdruck gefunden, einen Ausdruck, der einem jüngern Geschlechte, dem jene Erfahrung abgeht, häufig zu hart und schroff dünken mag. — Was Luther selbst betrifft, so spricht er vor Allem die Bedeutung der Sündenerkenntniß für den Heilsweg aus: „Aus dem Irrthum, daß man nicht weiß noch versteht, was Sünde ist, entsteht auch der andere Irrthum, daß man auch nicht wissen noch verstehen kann, was Gnade ist" (W. V, 677). Das Wesen der Erbsünde faßt er sodann im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Urstande, im Gegensatz zur scholastischen Doktrin, im Unterschiede von Zwingli und im Verhältniß zu den VV. intensiver, naturhaftiger, geistiger, lebendiger. Wenn die Scholastiker, namentlich die Scotisten, die Erbsünde blos als den Defekt der justitia originalis betrachten, das sittliche Verderben aber, soweit sie überhaupt ein solches zugeben, nur wie ein äußerliches Accidens ansehen, wobei die menschliche Natur in ihren sittlichen Kräften ziemlich unversehrt fortbesteht, so setzt dagegen Luther die Erbsünde in eine tiefe, positive Corruption der Natur und aller ihrer Vermögen: intima et profundissima corruptio totius naturae. „Die Person, Natur und das ganze Wesen ist in uns durch Adams Fall verderbt. Das ist die Erbsünde oder Natursünde oder Personsünde, die rechte Haupt-Sünde; wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan wie alle andern Sünden, sondern sie ist, sie lebet und thut alle Sünde und ist wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch". Neujahrspredigt in der Kirchenpostille 4, 305. Erl. „Sie ist ein innerliches Verderben des Herzens, ein geistiger Jammer und Elend, ein Gift, das die ganze Natur vergiftet". — „Darum", sagt er, „ist das eine große Weisheit, daß einer wisse, daß nichts Gutes in uns ist, sondern eitel Sünde; daß wir nicht so geringe hin von der Sünde gedenken und reden, wie des Papstes Lehrer, welche sa-

gen, daß die Sünde nichts anderes sei denn Worte, Werk und Gedanken, so wider das Gesetz Gottes sind. Wenn du aber recht willst anzeigen, was Sünde sei, so mußt du sagen, daß alles das Sünde ist, das von Vater und Mutter geboren wird, auch vor der Zeit, ehe der Mensch Altershalben was thun, reden oder gedenken kann. Aus solcher bösen Wurzel kann ja nichts Gutes vor Gott wachsen". — „Deine Geburt, deine Natur, dein ganzes Wesen ist Sünde" W. V, 685. Und anderwärts: „Darum sollen wir solche Schwärmerei fliehen und meiden als die rechte Pest und Verfälschung der heiligen S c h r i f t, und sollen vielmehr folgen der öffentlichen E r f a h r u n g, die uns lehret, daß wir aus unreinem Samen gezeuget und geboren werden, und aus angeborner Unreinigkeit an uns haben Unwissenheit von Gott, Sicherheit, Unglauben, Haß und Feindschaft gegen Gott, Ungehorsam, Ungeduld und andere gräuliche und schwere Sünden und Gebrechen, w e l c h e i n u n s e r F l e i s c h d e r m a ß e n v e r s e n k e t u n d g e p f l a n z e t sein, und dieses Gift soweit durch das Fleisch, Leib und Seele, Adern, Blut, Mark und Bein, durch den Willen, Verstand und Vernunft also durchgegossen ist, daß man sie nicht allein nicht vollkommen heraus nehmen kann, sondern wird auch nicht für Sünde erkannt". W. I, 304. Kein Kirchenlehrer vor Luther hat dieses tiefinnerliche Wesen der Sünde so gründlich erkannt, Keiner hat so wahr und tief davon geredet, als er. Ich kann mir deshalb nicht versagen, noch einige weitere, hieher gehörigen Aeußerungen aus der herrlichen Auslegung des 16ten Capitels Johannis mitzutheilen. Es heißt hier zu Vers 8 u. 9: „Wenn derselbige kommt, wird er die Welt strafen u. s. w. Dieß Strafen geht über sie Alle, daß all ihr Ruhm muß fallen und all ihr Thun und Wesen sie vor Gott nichts helfen kann.... So sprichst du: Ja wie gehet denn das zu? Was ist denn der Mangel daran, warum solches vor Gott nicht gilt? Ist denn das alles zu verdammen, daß sie feine, ehrbare, fromme

Leute sind, wohl und löblich regieren, nicht stehlen, rauben, ehebrechen ꝛc., sondern keusch, züchtig, gehorsamlich leben und viel gute Werke thun nach dem Gesetz? Sind es nicht alle feine Gottesgaben und löbliche Tugenden? Antwort: Ja traun, das sagen wir auch, lehren dazu, daß Gott solches geboten und haben will, daß man also lebe und fromm sei. Warum wird es denn hier gestraft und zu Sünden gemacht? Antwort: Hier ist ein anderer Richter, der über aller Menschen Leben und Wesen urtheilt, und hat viel schärfere Augen, die Sünde zu ersehen und zu strafen, denn wir Menschen verstehen oder meinen. Dieser sagt, daß sie alle Sünder sind, und um die Sünde zu strafen. Dem sollten wir billig glauben und ihn lassen recht und wahr haben. Denn er straft uns auch eben um diese Blindheit, daß wir solches (daß wir Sünder sind vor Gott mit all unserm Leben) nicht sehen noch erkennen. — Du mußt aber wissen, daß er hier redet, wie gesagt, nicht von äußerlichem Leben und Wesen der Menschen, so die Welt kann richten und urtheilen, sondern greift hinein, da der rechte Grund liegt, nämlich in des Menschen Herz, welches ist der Quell und Brunnen, darin da stecken die rechten Hauptsünden, nämlich falscher Gottesdienst, Gottesverachtung, Unglaube, Ungehorsam, böse Lust und Widerstreben wider Gottes Gebot, und kurz, das St. Paulus (Röm. 8.) heißt fleischlich gesinnt sein, und gibt ihm den Titel und Ruhm, daß es ist Feindschaft wider Gott, und kann dem Gesetze Gottes nicht unterthan sein ꝛc. Das ist der Stamm und die Wurzel aller anderer Sünde und eben der leidige Erbschaden von Adam aus dem Paradies, daß, wenn diese nicht da wäre, da würde nimmer kein Diebstahl, Mord, Ehebruch ꝛc. geschehen. Nun sieht die Welt solche äusserliche böse Stücke wohl, ja wundert und klagt darob, daß die Leute so böse sind, weiß aber nicht, wie es zugeht. Das Wässerlein sieht sie wohl fließen und allenthalben Früchte und Blätter des bösen Baums ausschlagen; aber wo der Quell herkommt

und wo die Wurzel steckt, das weiß sie nicht. Fährt darnach zu und will der Sachen rathen, Bosheit steuern und die Leute fromm machen mit Gesetzen und Treiben der Strafe. Aber wenn sie gleich lang währt, so ist doch damit nichts geholfen. Dem Wässerlein mag sie wehren, aber damit ist dem Hauptquell ungewehrt; die Sprößlein müssen sich lassen wegscheiden, aber damit ist der Wurzel nichts genommen. — Nun ists verloren, es thuts nicht, so man lang außen wehrt, bessert und heilt, und inwendig bleibt Stamm, Wurzel und Quell des Bösen. Es muß vor allen Dingen der Quell gestopft und dem Baum die Wurzel genommen sein; sonst bricht und reißt es aus an zehn Orten, wo du an einem stopfst und wehrst. Aus dem Grund muß es geheilt sein, sonst magst du ewig daran verstreichen und zerschmieren mit Schwaten und Pflaster, es eitert und schwärt doch immer wieder fort, und wird nur ärger. Summa, es lehrt die Erfahrung und muß die Welt bekennen, daß sie nicht kann auch den äußerlichen groben Lastern und bösen Stücken wehren, ob sie gleich mit allem Fleiß steuert und straft, wie sie denn thun soll; viel weniger kann sie die Sünde, welche inwendig in der Natur steckt und die rechte Hauptsünde ist, so sie nicht kennt, wegnehmen. Darum bleibt nun solche Sünde auf aller Welt, und geht dieß Urtheil über alles, was da gelebt und gethan mag werden, von allen Menschen, wie sie von Adam geboren sind, es heiße bös oder gut, recht oder unrecht vor der Welt, und kann sich hier Keiner ausziehen noch rühmen vor einem Andern, sondern sind vor Gott alle gleich, und müssen sich alle schuldig bekennen und würdig des ewigen Todes und Verdammniß, müßten auch ewiglich in demselben bleiben, und wäre dawider bei keiner Creatur kein Rath noch Hilfe, wo Gott nach unserm Verdienst und seinem Recht mit uns handeln wollte". W. VIII, 540. Eben damit ist nun Luther auch schon weit über Augustin hinaus, der die Erbsünde vorzugsweise in die sinnliche Lust setzt, worauf sie auch

Zwingli zu beschränken scheint *). Er verlegt ihren Sitz gerade in das geistige Wesen des Menschen, in die obersten, höchsten Kräfte.

---

*) Nach Schenkel, das Wesen des Protestantismus 2, 30. „ist ihm (dem Zwingli) die Erbsünde blose Privation und daraus entstandener „Bresten". Daher übernimmt nun das Fleisch hier eine Stelle, wovon der lutherische Protestantismus nichts weiß. Zwingli sieht das Wesen der Erbsünde nur in der seit dem Falle eingetretenen Herrschaft der Sinnlichkeit". Dem scheint nun allerdings zu widersprechen, daß derselbe häufig die Selbstsucht als die Wurzelsünde anerkennt z. B. de pecc. orig. decl. Tom. III, 631: Est ergo ista ad peccandum sui propensio peccatum originale, aber er setzt doch sogleich hinzu: quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium, und Schenkel sucht nachzuweisen, wie sich überhaupt Alles, was Zw. darüber lehre, auf das „Fleisch = Sinnlichkeit" reducire, und wie nach ihm eigentlich nicht die „Ursache, d. h. die Selbstsucht", sondern nur die „Wirkung, d. h. das Werk des Fleisches" Sünde ist. S. 34. Diese Auffassung hält Schenkel für eine „Flachheit". Dagegen zeigt Sigwart (Ulrich Zwingli, 1855, S. 77), daß Zwingli unter dem Fleisch weder die materielle Substanz noch auch ausschließlich die Sinnlichkeit, sondern den Menschen, wie er an sich, d. h. abgesehen von dem göttlichen Geiste ist, bezeichnet. Dieser Gegensatz zwischen Fleisch und Gott fällt dann aber bei ihm zusammen mit dem des Endlichen und Unendlichen. Und dieß geht weiter auf Zwingli's irrige Grundanschauung zurück, „daß der Mensch in gleicher Weise wie die Natur schlechthin von der absoluten Causalität der göttlichen Vorsehung abhängig und die Lehre vom freien Willen, die ihm eine eigne Causalität verleiht, eine Thorheit ist". Ueber die weiteren Consequenzen dieser Ansicht: die Zurückführung des Falls auf den Zweck der Schöpfung u. s. w. vergl. ebend. 102, über Zwingli's Negation der Schuld der Erbsünde vgl. S. 99. Daß überdieß Zwingli ausdrücklich sagt: originalis contagio morbus est, non peccatum, non culpa, haben wir oben bereits gesehen.

Da hat sie ihre Wurzeln: „Wenn die Sophisten von der Erbsünde reden, so reden sie allein von der elenden und schändlichen Unzucht und Lustseuche. Aber eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt ist, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken und verstehen, auch seine Werke nicht. Darnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrückt und gefälschet, daß wir der Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht trauen, fürchten Gott nicht, sondern sind sicher, lassen Gottes Wort und Willen fahren und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches. Item, daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln und Hilfe, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche große und scheußliche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen, und dennoch rühren sie die elenden Sophisten nicht mit einem Wort". W. I, 204. Nicht selten hebt Luther gerade das Letztere als den eigentlichen Centralpunkt hervor, und bezeichnet das Wesen der Erbsünde als den Unglauben. So zu Joh. 16, 9: „Es ist der Unglaube in allen Menschen die Hauptsünde, auch im Paradies der Anfang und die erste gewesen, bleibet auch wohl die letzte aller Sünden". — Alle diese Momente faßt er dann zu Ps. 51. folgendermaßen zusammen: „Wir lehren also, daß die menschliche Natur und das ganze menschliche Wesen verderbet sei. Denn nach dem Falle war beides, Wille und Verstand gar verderbt sammt der ganzen Natur und Wesen des Menschen. Also daß nun hinfort der Mensch nicht mehr rein und vollkommen sein kann, sondern durch die Sünde verderbet nun nicht weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, also daß all sein Vornehmen unrecht und wider Gottes Gesetz und Willen ist, weil er Gott nun nicht mehr erkennet, nicht liebet, scheuet und fürchtet,

ihn nicht für Gott hält, das ist, daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen". Diese Stellen sind in Verbindung mit dem, was Luther über die Schuld der Erbsünde lehrt, die Grundlage für die symbolischen Bestimmungen unserer Kirche geworden.

Ganz übereinstimmend mit Luther bekämpft auch Melanchthon in den Locis vom Jahre 1521 die Flachheit und Aeußerlichkeit der scholastischen Ansicht, und stellt ihr die Schärfe des Schriftwortes entgegen. Vides quam profunda sit, immo quam inperscrutabilis malitia cordis humani, ruft er den Sophisten zu (p. 22 bei Augusti); insbesondere hebt er die innere Energie der Erbsünde hervor: est enim originale peccatum plane actualis quaedam cupiditas; est vivax quaedam energia, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens; wie dem Feuer von Natur die Kraft einwohnt, nach oben zu dringen und dem Magnet die Kraft, das Eisen an sich zu ziehen: ita est in homine nativa vis ad peccandum. Ihr Wesen aber läßt er soweinig in der Sinnlichkeit aufgehen, daß er sich vielmehr aufs stärkste dagegen erklärt und den Begriff des Fleisches dahin bestimmt: quidquid est in nobis a spiritu sancto alienum. So ist ihm das Wesen recht eigentlich die Selbstsucht: caput hujus pravitatis est amor sui (philautia), a quo rapitur homo, ut velit desideretque ea tantum quae suae naturae bona, jucunda, dulcia, gloriosa videntur; und weil diese das Prinzip der gesammten Selbstbezeugung des natürlichen Menschen ist, sind die Tugenden der Heiden nur umbrae virtutum, quae non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi, pag. 22. In den spätern Ausgaben beschreibt dann Melanchthon die Erbsünde näher psychologisch also: Ubi est peccatum originis? In anima et in potentiis sentientibus ... quia in mente est caligo, in voluntate aversio a Deo, amor nostri inordinatus ac multiplex et in corde prava inclinatio et contumacia contra rectum judicium mentis; in der klassischen Abhandlung der Apologie aber

bestimmt er sie **negativ** als defectus justitiae originalis — und schon dieß will hier etwas ganz anderes sagen, als im römischen Sinne, **positiv** als concupiscentia.

Die **kirchliche Lehre** ergibt sich aus dem Allen von selbst. Die **Augustana** stellt sie art. II. in präciser Kürze auf: Docent, quod post lapsum Adami omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur c u m p e c c a t o, h o c e s t, s i n e m e t u D e i, s i n e f i d u c i a e r g a D e u m e t c u m c o n c u p i s c e n t i a, quodque hic morbus seu vitium v e r e s i t p e c c a t u m, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Damnant Pelagianos et alios, qui negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse *). Vergl. die weitere Ausführung in der Apologie n. 4—35: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere; item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum sqq. (Ausg. v. Müller S. 78 ff.) und die Schmalk. Art. III, 1. Die Concordienformel hat in dieser Hinsicht nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Vgl. Epit. u. Sol. Decl. Art. I.. . Nicht zu übersehen ist übrigens, daß in diese Lehre von der Erbsünde auch die vom Teufel und vom Tode aufs engste verflochten ist, wie aus §. 28 u. 29 von selbst erhellt und Apolog. 81, 85; Epit. 579 bezeugt.

Die DD. unserer Kirche fassen dann alle diese Bestimmungen zusammen; nur unterscheiden sie, wie mich dünkt, noch schärfer als die Bekenntnisse, zwischen dem natürlichen Zustande an sich und der Bethätigung desselben in einzelnen Akten, und

---

*) Ueber die Todesschuld vgl. S. 335.

gewinnen so folgende eben so richtige als präcise Definition der Erbsünde: Peccatum originale est intima corruptio naturae humanae, per lapsum primorum parentum justitia originali privatae et ad omne malum pronae. Sie begreift in sich a) die carentia justitiae originalis, näher die carentia totalis justitiae et sanctitatis, in qua homo creatus fuit, daher non habent vim seu dona efficiendi justitiam spiritualem erga legem Dei, nec in mente veram agnitionem, nec in voluntate timorem, obedientiam, nec in corde fiduciam et dilectionem Dei (carentia vitae spiritualis); b) vitiosa qualitas, prava concupiscentia; diese inclinatio prava ist näher: in mente propensio ad cogitationes vanas et falsas de Deo, in voluntate propensio ad securitatem carnalem et diffidentiam erga Deum etc., in corde impetus pravi; c) den reatus, ita ut propter hoc in nos propagatum malum simus rei irae et judicii divini; Gerhard X, 325 ff. Baier, 406. Ihre affectiones sind: tenacitas und propagabilitas.

Mit dem Bisherigen ist auch schon die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen ausgesprochen, welches das andere und zwar schwerste Momente der kirchlichen Lehre von der Sünde bildet. Beide Reformatoren sprechen sich darüber häufig mit einer Schärfe aus, die bis an die Negation der Willensfreiheit streift. Luther nennt bekanntlich in seiner Schrift gegen Erasmus den menschlichen Willen ein servum arbitrium; er behauptet da, „daß der freie Wille in der heiligen Schrift nicht begründet, ein purer Menschenfund und eine Lüge sei". Er führt dort die Sätze: ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnari; liberum arbitrium nihil est nisi servum peccati — weitläufig aus, ja er läugnet geradezu die Contingenz aller menschlichen Handlungen und stellt ihnen die schlechthinige Unbedingtheit der göttlichen Wirksamkeit gegenüber: omnia quae fiunt, etsi nobis videntur contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et im-

mutabiliter, si voluntatem Dei spectas. Da ließ sich denn die Prädestination kaum mehr vermeiden: Si enim credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione. Dabei unterscheidet er zwischen einem verborgenen und einem in Christo offenbaren Willen Gottes. Ganz gleichlautende zum Theil noch stärkere Aussprüche finden sich bekanntlich bei Melanchthon in den Locis vom Jahre 1521 und 1525 ff. z. B. nulla est voluntatis nostrae libertas; omnia eveniunt necessario juxta divinam praedestinationem; tollit omnem libertatem voluntatis praedestinatio divina. Selbst der Begriff der Zulassung des Bösen dünkt ihm ein frigidum glossema: „Gott wirkt es selbst im letzten Grunde". — Von dem natürlichen Menschen lehrt er insbesondere, er sei des göttlichen Geistes völlig baar: ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare; „daher bedarf es zur Erneuerung der Abolition des alten Adams und der Schöpfung eines neuen Willens, die allein der heil. Geist vollbringen kann". — So scheint denn hier derselbe Anstoß wiederzukehren, welcher schon bei Augustin den Widerspruch des christlichen Bewußtseins hervorrief. Allein es fragt sich, wie überall bei Luther, so auch hier, nach dem eigentlichen Schwerpunkt und nach der Tendenz solcher Stellen. Der Schwerpunkt ist die erfahrungsmäßige Erkenntniß des gänzlichen Unvermögens des Menschen zum Guten. Die Tendenz der Ausschluß alles menschlichen Verdienstes gegenüber der waltenden Gnade Gottes in Christo*). Man darf nur den kühnen Schluß der Schrift und die großartige Zuversicht, mit der dort Luther dem Erasmus entgegentritt, lesen, um sich davon zu überzeugen. Heißt es doch dort: Summa, si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, to-

*) Vgl. Dieckhoff: Luthers evangel. Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, deutsche Zeitschr. 1852, n. 17 ff.

tum hominem fateri cogimur fuisse perditum, alioqui Christum faciemus vel superfluum vel partis vilissimae (nur des Leibes) redemtorem, quod est blasphemum et sacrilegum. Auch im großen Bekenntniß vom Abendmahle erklärt sich Luther in derselben Weise: „Hiemit verwerfe und verdamme ich als eitel Irrthum alle Lehre, so unsern freien Willen preiset, als die stracks wider solche Hilf und Gnade unsers Heilandes Jesu Christi streitet" u. s. w. *). Der Sinn aber ist, daß diese totale Unfähigkeit auf dem Gebiete des geistlichen Lebens **), d. h. da, wo es sich um geistliche Erkenntniß, um Herzensbekehrung, um Gehorsam und Liebe zu Gott handelt, uneingeschränkt und ausnahmslos statt finde, während auf dem Gebiete des natürlichen Lebens der menschlichen Freiheit ihre Bethätigung bleibt. Auf diesem Gebiete vermag der Mensch auch jetzt noch Vieles, auf jenem Nichts. Auch darüber hat sich Luther mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen: „Daß die Sophisten sagen, der Natur Kräfte und Vermöglichkeit sei noch ganz und unverderbet, das lasse ich also sein, und gebe es ihnen zu, doch mit Unterscheid, wie folgen wird; daß sie aber daraus weiter einführen und schließen wollen, daß derhalben der Mensch dem Gesetz sollte genug thun und es erfüllen, und Gott über alle Dinge lieben können, da sage ich nein zu, daß sichs daraus nicht also spinnen und schließen läßt: denn es ist ein großer Unterschied zwischen den natürlichen und geistlichen Kräften, damit das Gesetz erfüllt werden muß. Darum sage ich, daß dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbet, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilget sein, beide in Menschen und Teufeln; also daß da nichts ist, denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings feind und zuwider

*) Die Stelle steht auch Solid. D. p. 598.

**) Womit man das geistige Leben nicht verwechseln darf, wie neuerdings so oft geschieht.

ist, der auf nichts anders denket und trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und zuwider ist". W. VIII, 1918, und ebendaselbst 1919: „Wir lassen wohl zu, daß solche Sprüche wahr und recht seien, soferne man sie dahin verstehet und deutet, dahin sie gehören, als nämlich in dieß zeitliche und leibliche Weltreich; wenn man sie aber in's geistliche Reich, da man mit Gott und vor Gott des Gewissens halben zu schaffen hat, ziehen will, so sagen wir stracks allerdings nein dazu. Denn daselbst ist nichts Reines noch Gutes an uns; sondern was wir sind und haben, ist alles zumal in den Sünden ersoffen. Alles was in unserm Willen ist, das ist böse, und was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anders denn eitel Finsterniß, Irrthum, verkehrten bösen Willen und Unverstand; was sollte er denn können Gutes thun, Gott lieben"? Vergl. die Auslegung zu Joh. 15, 5, wo er fast wörtlich dasselbe sagt.

Dieses Gebiet des natürlichen Lebens umfaßt nun aber bei Luther einen weiten Raum, es begreift nicht blos die Werke des bürgerlichen Lebens, es schließt alles „was menschliche Kunst, Weisheit und Wissenschaft" heißt, in sich; selbst jene relative Erfüllung der göttlichen Gebote, wie sie auf dem Standpunkt der äußerlichen Gesetzlichkeit so oft vorkommt, nicht blos „der Pharisäer Heiligkeit", auch „des Paulus unsträfliche Gerechtigkeit vor dem Gesetz", „die ganze erzwungene Gesetzesarbeit, darin er sich selbst als Mönch so lange zermartert", — das Alles schreibt Luther dem Vermögen des natürlichen Menschen zu; „darüber", sagt er, „hat Christus nichts dürfen lehren, denn es ist zuvor der Natur eingepflanzt" — nur daß das Alles keine wahre Gesetzeserfüllung ist, „weil es nicht aus freiem, lustigem Herzen geht, und die Liebe zu Gott und seinem Gesetze fehlt", nur daß es „Knechtesarbeit ist, nicht Kindeswerk", und darum den Menschen nicht frei und gerecht vor Gott machen kann.

zu Joh. 15, 5 *). Schon hieraus sieht man, wie weit Luther entfernt ist, die Freiheit des Willens im Allgemeinen zu läugnen, oder gar durch die Sünde vernichten zu lassen und damit die Erlösungsfähigkeit des Menschen aufzuheben, wie man ihm oft vorgeworfen hat; er scheidet nur möglichst scharf zwischen Natur und Gnade, er will nur dem Gefallenen das Vermögen, einen neuen Lebensanfang oder, was ihm dasselbe, etwas wahrhaft Gutes aus sich zu erzeugen, nicht zugestehen, und darin hat er, wie die Schrift und Erfahrung, so den kirchlichen Consensus für sich. Er spricht ihm auch die religiös sittliche Anlage nicht ab, er erkennt sogar ausdrücklich einen natürlichen Anschließungspunkt für göttliche Einwirkung in allen Menschen an. Bemerkt er doch zu Gen. 43, 10: „Lieber, siehe doch, wie kräftig die Natur sei, welche, je besser und rechtschaffener sie ist, je trefflichere und hitzigere Neigungen sie hat. Und die Gnade und der heilige Geist hebt dieselben nicht auf, verderbt sie auch nicht, wie den Mönchen oft geträumt hat davon, sondern wo die Natur verrückt ist, heilet sie der heil. Geist und richtet sie frei auf, bringt sie wiederum in ihren rechten Stand" (W. II. 2359). Und zu Exod. 20: „Ob Moses nicht gekommen wäre, so hätten wir doch dieses natürliche Erkenntniß in's Herz geschrieben. Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in's Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. Thiere können auch hören, aber es fällt nicht in's Herz. Warum? ihre Seele ist nicht so gebildet, daß solches hineinfalle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz wird fürgehalten, spricht er bald: Ja, es ist so, kann es nicht läugnen. Das könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in sein Herz geschrieben. Weil es

---

*) Vgl. die beiden Epistelpredigten am Sonntag nach dem Christtag und dem Neujahr in der Kirchenpostille. Erl. Bd. 7.

nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erweckt, daß ja das Herz erkennen muß, es sei also, wie die Gebote lauten; wiewohl der Teufel stark wehrt, ja der Mensch vermag der keines zu thun, ohne das Werk und Licht des heiligen Geistes". Erl. Ausg. 36, 47, vgl. Bd. 45, 327., wo der Logos das alle Menschen erleuchtende Licht, die Quelle aller „Weisheit, Kunst, Geschicklichkeit in der Welt" genannt wird — und zwar im Unterschied von der positiven Heilsoffenbarung.

Was aber die Prädestinationslehre betrifft, so hat sie Luther später nie mehr urgirt, sich vielmehr aufs sorgfältigste vor den schlimmen Consequenzen derselben gehütet, zuweilen ihr entschieden widersprochen. Vgl. die bekannte Stelle zu Gen. 26, 9. (W. II, 269), wo er dringend warnt, nicht über den verborgenen Willen Gottes zu speculiren, sondern sich lediglich an den im Evangelio geoffenbarten zu halten, nach welchem er die Seligkeit Aller in Christo will. Ein decretum absolutum im Calvinischen Sinne hat er nie behauptet *). Dazu war er viel zu tief in den Geist des Evangeliums eingedrungen, viel zu vest in der freien Gnade Gottes gegründet: „Gott hat verboten die Sünde und will derselben nicht". „Es ist Gottes ernstlicher Wille und Meinung, alle Menschen selig zu machen: weil Gott nun die Sünder, die unter dem weiten hohen Himmel allenthalben leben, selig machen und haben will, so wollet ihr euch durch eure närrischen Gedanken nicht absondern und von der Gnaden Gottes scheiden; denn sich seine Gnade vom Aufgang bis zum Niedergang recket und strecket und überschattet alle, die sich bekehren, wahre Reue und Buße thun u. s. w..." **).

*) Luthers Trostschrift wider die Anfechtung, von der Vorsehung Gottes, W. X. 2037 ff.

**) Vergl. Rudelbach, Union und Lutherthum S. 280 ff., und die Belege in Guericke's Symbolik 396 ff., Anmerkung.

So reducirt sich denn Luthers Lehre in diesem Stücke auf das Bekenntniß des Katechismus: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann. Dabei wollen wir jedoch keineswegs läugnen, daß sich bei ihm häufig Ausdrücke und Stellen finden, die, an sich betrachtet, den angeführten zu widersprechen und die menschliche Willensfreiheit völlig zu negiren scheinen. Es hängt das mit seiner genialen Art zusammen, überall den Gegensatz, um den es sich gerade handelt, aufs schärfste zu betonen; auch darf man ja ein allseitig durchgeführtes System bei ihm nicht suchen, sondern große Gedanken. Insofern war also der Sinn des Dogma noch einer mehrfachen Auffassung fähig; jene Aeußerungen Luthers standen wie ein Schatten hinter ihm.

Mittlerweile hatte auch Melanchthon seinen früheren Determinismus aufgegeben. An der Hand fortgesetzter Forschung in der Schrift und in den Vätern war er bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß das Böse in keiner Weise an Gott seine Causalität habe, ein Satz, der schon die Behauptung der menschlichen Freiheit involvirt. Dieser Freiheit weist dann Melanchthon wie Luther das Gebiet des äußerlichen Lebens, der blos gesetzlichen Gerechtigkeit an, läßt sie jedoch auch hier nicht ohne jene göttliche Einwirkung zu Stande kommen, welche im letzten Grunde Alles trägt und bewegt (actio Dei generalis), überdies einerseits durch die Lust des Fleisches, andrerseits durch den Teufel beschränkt werden; nur daß von daher kein absoluter Zwang statt findet. Gott behandelt den Menschen nicht wie ein Naturobjekt, sondern läßt ihm die Wahlfreiheit, die seiner Natur wesentlich ist, der Mensch kann sich der einzelnen äußerlichen sündigen Akte enthalten; diese negative Freiheit hat der Mensch noch immer; und ist eben darin verantwortlich für sein Thun; aber spirituales motus efficere, novam vitam inchoare: das vermag er schlechterdings nicht, dazu hat der Wille keine Freiheit

mehr; novam geniluram efficit spiritus s. So spricht sich Melanchthon bereits 1527 in den Vorlesungen über die Colosser *) und ausführlicher in dem klassischen Unterricht der Visitatoren vom Jahre 1528 aus; da sagt er: „Der Mensch hat aus eigner Kraft einen freien Willen, äußerliche Werk zu thun oder zu lassen, durch's Gesetz und Strafe getrieben. Derhalben vermag er auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke zu thun aus eigner Kraft, von Gott dazu gegeben und erhalten. Denn Paulus nennets Gerechtigkeit des Fleisches, d. i. die das Fleisch oder der Mensch aus eigener Kraft thut. Wirkt nun der Mensch aus eigenen Kräften eine Gerechtigkeit, so hat er je eine Wahl und Freiheit, Böses zu fliehen und Guts zu thun. Es fodert auch Gott solche äußerliche oder weltliche Gerechtigkeit, wie geschrieben ist, zu den Galatern am 3ten: Das Gesetz ist gemacht, äußerliche Uebertretung zu wehren. Und in der 1ten zu Timoth. am 1ten: Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten und Ungehorsamen, den Gottlosen und Sündern. Als wollt S. Paulus sprechen: wir können das Herz aus eigener Kraft nicht ändern, aber äußerlich Uebertretung mögen wir verhüten. Man soll auch lernen, daß Gott nicht Gefallen hat an einem wüsten, heidnischen Leben, sondern Gott fordert von Jedermann solche Gerechtigkeit, straft auch hart mit

*) „Anders bewegt Gott die unvernünftige Kreatur, anders den Menschen: rationem quandam et electionem tribuit homini. Eam electionem non adimit, sed vitam et motum impertit, dum eligimus, agimus, ut verum sit quod scriptum est: in ipso sumus, vivimus et movemur. Noch klarer im Commentar zu den Römern vom Jahre 1532: Deus unamquamque naturam qualem condidit, ita agitat. Naturale donum est in arbore poma ferre. Sic agitat ac foecundat arborem. Ita naturale quoddam in homine donum est prudentia et libertas in delectu rerum. Hanc libertatem seu hunc electum non tollit actio Dei generalis. —

allerlei weltlichen Plagen und ewiger Pein solchs wüstes Leben. — Doch wird diese Freiheit verhindert durch den Teufel. Denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der Teufel zu Sünden, daß er auch äußerliche Frömmigkeit nicht hält. Solches ist noth zu wissen, daß die Leute lernen, wie ein schwach elend Mensch ist, der nicht Hilfe bei Gott sucht. Solches sollen wir erkennen und Gott um Hilfe bitten, daß er dem Teufel wehre, und uns behüte und uns rechte göttliche Gaben gebe. — Zum andern kann der Mensch aus eigner Kraft das Herz nicht reinigen und göttliche Gaben wirken, als wahrhaftige Reue über die Sünde, wahrhaftige und nicht erdichtete Furcht Gottes, wahrhaftigen Glauben, herzliche Liebe, Keuschheit, nicht rachgierig sein, wahrhaftige Geduld, sehnlich bitten, nicht geizig sein ꝛc., wie S. Paulus zun Röm. am 8ten: Der natürlich Mensch kann nichts Göttlichs wirken".

Auf diesem Standpunkt ist die Augsburgische Confession verfaßt, von ihm aus heißt es Art. XVIII: De libero arbitrio docent, quod humana natura habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine spiritu s. efficiendae justitiae Dei etc.; und eben so in der Apologie Art. XIX, 218: „Wir sagen auch, daß die Vernunft etlichermaßen einen freien Willen hat, .. denn dieweil nach Adams Fall gleichwohl bleibt die natürliche Vernunft, daß ich Böses und Gutes kenne in den Dingen, die mit Sinnen und Vernunft zu begreifen sein, so ist auch etlichermaßen unseres freien Willens Vermögen, ehrbar oder unehrbar zu leben", mithin auch — wie vorher gelehrt wird — in Beziehung auf einzelne Akte, uns des Sündigens zu enthalten: „nicht stehlen, nicht tödten, ... aber in geistlichen Sachen" u. s. w. Vgl. Art. I, n. 7. Diese Bestimmung ist die nothwendige Ergänzung der obigen Grundbestimmung, es ist die andere Seite

des Dogma, welches in der Einheit beider seine volle Wahrheit hat.

Wie sich beide Momente vermitteln, das nachzuweisen kann nicht Sache des kirchlichen Bekenntnisses sein; ihm genügt es, die Thatsachen des Glaubens den verneinenden Gegensätzen gegenüber bestimmt zu bezeugen.

Aber allerdings trugen jene Bestimmungen den Impuls zu einer weitern Entwicklung in sich; geschichtliche Vorgänge, namentlich die Aenderung des Melanchthonischen Lehrbegriffs seit 1536 *), drängten dazu, und so sehen wir denn das Dogma noch einmal in eine Bewegung eingehen, deren Endresultat die Festsetzungen der Concordienformel sind. In dieser Bewegung entfaltet sich die Consequenz des Bekenntnisses nach allen seinen Seiten; sie geht von den äußersten Extremen zu den feinsten Gegensätzen fort, kämpft so den alten Streit in den engsten Grenzen noch einmal durch, und sucht auf jedem ihrer Stadien die rechte Mitte zu gewinnen. Es wird zunächst auf der einen Seite verworfen der längst überwundene Pelagianismus, der die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen läugnet, auf der andern die Flacianische Lehre von der Erbsünde, die die Erlösungsfähigkeit aufhebt. Es wird dann weiter abgewiesen einerseits die Theorie der Melanchthonischen Schule, jener feine Synergismus, der dem Willen des natürlichen Menschen die facultas adplicandi se ad gratiam, obschon in sehr beschränktem Maaße, zugesteht, und die Bekehrung, auch ihrem Anfangspunkte nach, nicht rein durch die göttliche Gnade, sondern zugleich durch die aktive Mitwirkung der noch vorhandenen, nur gebundenen

*) S. Galle a. a. O. S. 300, wo die Belege aus den Locis und Melanchth. Examen ordinand.: Concurrunt in conversione hae causae, verbum Dei, spiritus s., quem pater et filius mittunt, ut accendat nostra corda, et nostra voluntas, assentiens et non repugnans verbo Dei. Vgl. auch die Variata Art. 18.

Kraft zum Guten zu Stande kommen läßt; andrerseits die Theorie der Flacianischen Schule, die dem Menschen nur den aktiven Widerstand gegen die göttliche Einwirkung übrig läßt und die Bekehrung nicht sowohl als eine gottgewirkte Veränderung des menschlichen Willens, denn als einen Vorgang an ihm betrachtet, womit sie der gratia irresistibilis verfällt. — Gegenüber allen diesen Gegensätzen setzt die Concordienformel mit feinem Takte, und so daß sie das Wahre, was den beiden letztgenannten Richtungen zu Grunde liegt, aufnimmt, den Lehrbegriff fest. Die beiden äußersten Bestimmungen sind: die substanzielle Integrität der gefallenen menschlichen Natur und die totale ethische Corruption derselben; näher ein Rest (scintillula) von natürlicher Gottes- und Gesetzes-Erkenntniß und damit die Möglichkeit einer justitia civilis, aber daneben die völlige Erstorbenheit in spiritualibus (ad bonum prorsus emortuus). Die engeren Bestimmungen sind: die Fähigkeit des Menschen, durch den heil. Geist bekehrt zu werden aber auch ihm zu widerstreben, und die gänzliche Unfähigkeit, zu seiner Bekehrung in irgend einem Maaße mitzuwirken (operari, praeparare, disponere); die engsten Bestimmungen: daß die conversio ihre bewirkende Causalität an dem heil. Geiste habe mit Ausschluß der voluntas humana (als causa efficiens), und dem entsprechend, daß sich der menschliche Wille in der Bekehrung mere passive verhalte. Endlich die nähere Erklärung des Vorgangs selbst: die Vermittlung durch das verbum auditum *).

Die älteren DD. begnügen sich, theils einzelne Punkte näher zu erläutern, theils den status controversiae recht scharf zu fixiren, wie namentlich Gerhard in der Conf. cathol. 1436; im Uebrigen bleiben sie bei den Bestimmungen der Conc. Formel stehen. Mit Recht; denn diese Bestimmungen entsprechen der

*) Vgl. das Nähere in der Beilage, auf die ich mich hier der Kürze wegen beziehe.

Schrift und der Heilserfahrung, welche Wollen und Vollbringen des Guten von Gott herleiten und ihm dafür allein die Ehre geben; sie entsprechen der kirchlichen Entwicklung des Dogma, deren Resultate sie zusammenfassen, und halten die rechte Mitte zwischen den Extremen. Jeder Schritt über diese Grenzen hinaus, sei es rechts oder links, führt zu grundstürzenden Consequenzen. Gibt man das posse resistere auf, so verfällt man der Calvinischen Prädestination, gibt man die capacitas mere passiva auf, so geräth man in den Semipelagianismus. Und dahin führen in der That alle die neueren Verbesserungsversuche des Dogma, die dem natürlichen Menschen eine solche Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade vindiciren, die immer schon „etwas Aktives, Mitbestimmendes" einschließe, — „ein neben der widerstrebenden Richtung noch vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes" wie Jul. Müller 2,316, oder die mit Martensen die Wirkung des heil. Geistes darein setzen, „daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben und öffnen kann, wie die Blume sich dem Strahl der Sonne öffnet", Dogmatik 204. Denn damit wird doch dem natürlichen Menschen die facultas sese adplicandi ad gratiam, also ein Rest von Kräften zum Guten, ein Mitbestimmen für dasselbe vindicirt; — verhält es sich aber so, dann bestünde die Bekehrung (conversio transitiva) in der Befreiung, Anregung und Wiederbelebung dieses noch vorhandenen, nur gehemmten Guten, das nene göttliche Leben senkte sich nicht sowohl von Oben herein in unsere Natur, sondern würde aus ihren Tiefen heraus entwickelt. Und von da aus müßte sofort auch die Lehre von der Erbsünde bedeutend restringirt, im Widerspruch mit der Schrift und Kirche dahin bestimmt werden: daß der natürliche Mensch nicht sowohl zum Guten erstorben, als daß das Gute in ihm nur gebunden und niedergehalten sei. Das aber wäre kein Fortschritt, sondern Rückschritt auf eine bereits überwundene Stufe, welche in dem Semipelagianismus

der Tridentinischen Doktrin sich fixirt hat. Nein! nach dieser Seite hin leidet das Bekenntniß unserer Kirche keine Limitation; vielmehr ist gerade dieß das Große an ihm, daß es einerseits der rettenden Macht göttlicher Gnade gegenüber die völlige Heillosigkeit und Ohnmacht des Menschen anerkennt, andrerseits aber was verloren geht, durch eigene Schuld des Menschen verloren gehen läßt — selbst auf die Gefahr hin, beide Sätze nicht vermitteln zu können. — In der That beruht auch ein guter Theil der Instanzen dagegen auf Mißverständnissen. Man übersieht einmal zu sehr die Tendenz dieser Bestimmungen, welche, wie wir sahen, keine andere ist, als alles menschliche Verdienst bis aufs letzte von der Bekehrung auszuschließen und den Ruhm der Errettung und Beseligung des Sünders allein der göttlichen Gnade zu vindiciren. In diesem Zusammenhange muß der menschliche Wille als causa efficiens nothwendig ausgeschlossen werden, während man in anderer Hinsicht eben so richtig mit Johann Gerhard sagen kann: non negatur, in conversione locum habere quendam actiones humanas et mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens adsentiatur et voluntas desideret; die Frage ist nur: unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur? Gerhard Conf. cath, III, 1331 *). Man übersieht

---

*) Deshalb kann sich auch Gerhard ebendaselbst die Stelle des heil. Bernhard aneignen: Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo, salvatur. Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno, a quo fit; altero, cui vel in quo fit. Deus autor salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam, nisi Deus, nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Tract. de gr. et lib. arb.

ferner, daß es sich hier um den Menschen handelt, wie er an sich (ex se ipso tamquam ex se ipso) ist, also in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen. Dafür aber kann man sich nicht ohne weiteres auf die äußere Erfahrung berufen, denn diese zeigt den Menschen eben nicht in seinem reinen natürlichen An-sich-sein, sondern immer schon umgeben von göttlichen Gnadenzügen. Deshalb findet der Begriff der Conc.-F. von ihm schon nicht mehr seine volle Anwendung auf den getauften Christen (ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos n. 67), auch auf das Volk Gottes unter dem alten Bunde nicht, und wenn sichs herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten, so müßte auch das bei der Anwendung jenes Begriffs in Betracht kommen. Das einzige vollgiltige Zeugniß bleibt allein die heilige Schrift und die innere Erfahrung des Christen über den rein natürlichen Zustand. Beide aber wissen, daß von da aus ein Zug nach dem Heile nicht ausgehen kann. „Mit diesem Willen, womit die menschliche Natur sich aus eigenem, inneren Antrieb in die Sünde tauchte und die Freundschaft mit Gott verscherzte, ist es ganz unmöglich, die Liebe Gottes wieder zu gewinnen und in die Einheit mit Gott zurückzukehren. Mit der Eigenkraft und dem Eigenwillen, womit eben der Mensch das Böse that, kann er das Gute nicht verrichten oder überhaupt etwas Gutes thun, so wenig, als sich von der Gewalt der Sünde und der ihr anklebenden Schuld befreien. Ja mit dieser sündhaften Natur und ihren Kräften kann er das Gute so wenig vollbringen, oder nur anfangen, daß er es nicht einmal begehren kann". Marheinecke, Grundlehren der christl. Dogmatik 1819. Es wird drittens sehr häufig der Begriff der conversio verkannt, die nach der Conc.-F. zwar nicht mit der Kindertaufe sich deckt, aber schon die allerersten, leisesten Regungen des neuen Lebens einschließt. Von dem Momente an, da der göttliche Geist die

menschliche Persönlichkeit ergriffen hat, beginnt, wenn auch noch so leise und mangelhaft, doch schon die Synergie der letzteren, welche die unmittelbare Folge des empfangenen Eindrucks ist. Gerade auf jenen Moment des Anfangs concentriren sich die schärfsten Bestimmungen des Bekenntnisses, — und woran anders soll denn dieser seine Causalität haben, als an der gratia praeveniens? *).

---

*) Man vergleiche die lehrreichen Worte von M. Chemnitz in dessen Locis I, 490, welche als ein authentischer Commentar über den Sinn der von ihm mitverfaßten Concf. gelten können und schon allein hinreichend sind, eine ganze Reihe von Mißverständnissen zu zerstreuen. Er sagt: „Conversio seu renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur; sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renovatio seu conversio juxta gradus recensitos, operatione Spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis — —, et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando; et hoc non ex nobis, Dei donum est. — Quae ergo de gratia praeveniente, praeparante et operando traduntur, habent hunc sensum, quod non nostrae partes priores sint in conversione, sed quod Deus per verbum et afflatum divinum nos praeveniat, movens et impellens voluntatem. Post hunc autem motum voluntatis divinitus factum veluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a Spiritu sancto non repugnat, sed adsentitur et fit συνεργος Dei. — — — Ex his commonefactionibus potest intelligi quaestio illa, an habeat se pure passive voluntas hu-

Damit hängt viertens die Verwechslung des Ergriffenseins von der Gnade und der vollen Entscheidung für das Heil zusammen; jene ist ausschließlich Gnadenwirkung, diese immer zugleich That der menschlichen, durch die Gnade wiederhergestellten Freiheit: das Resultat nicht eines Momentes, sondern, wenigstens in den meisten Fällen, einer langen Lebensarbeit, nämlich des ganzen Bekehrungsprozesses, den die Conc.-F. von seinem Anfangspunkte ab unter den Gesichtspunkt der Synergie stellt. Daß ich innerlich ergriffen werde, geschieht ohne mein Zuvor- oder Entgegenkommen durch die Gnade, aber eben damit macht sie mir möglich, das Heil auch meinerseits zu ergreifen, und ob ich mich von ihr dazu bestimmen lasse oder nicht, davon hängt schlüßlich meine Seligkeit ab (Deus hominem non cogit, ut convertatur, n. 60). Die Beachtung dieses Verhältnisses würde das Bedenken, als führe die kirchliche Lehre zur Prädestination, wenigstens theilweise beseitigen. Was aber endlich den Vorwurf betrifft, als lasse sie den Menschen „auf mechanische Weise von Gott bekehrt werden" *), so ist freilich der Ausdruck truncus und lapis geeignet, eine solche Vorstellung zu erwecken, aber er ist doch nicht stärker als „das steinerne Herz" des Propheten Ezechiel, über welches auch der Gläubige noch zu Zeiten so bitter zu klagen hat, er besagt jedenfalls weniger als das „erfahrungsmäßige Widerstreben" des alten Menschen, ist auch in der Concf. selbst genügend erklärt. Doch gebe ich ihn gerne mit Chemnitz Preis: homines possunt doceri verbo, hoc truncus non potest. Voluntas mota et adjuta a spiritu s. non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari; ita quod statim difficilis lucta carnis et spiritus oritur... Talis lucta non est in trunco;

---

mana in conversione, et an prorsus sit otiosa in actionibus spiritualibus".

*) Jul. Müller 2, 312, erste Ausg.

habet se ergo homo in conversione non ut truncus, aber ganz dasselbe sagt ja die Formel selbst n. 59. 89. Die Bekehrung vermittelt sich ja durch das Wort, welches sich an des Menschen Vernunft und Wille wendet, und welches dieser hören, bedenken soll und kann. Und beides zusammen, jenes Wort und dieses Hören (praedicatio et auditio verbi), sind die Mittel, durch die der heil. Geist in uns kräftig wirkt, n. 52. 53. Wo ist denn da ein mechanisches Thun und Verhalten? Und verhält sich's denn erfahrungsmäßig anders? Gerade diese Art der Vermittlung schließt das Mechanische aus.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt für mich einmal in der Thatsache, daß das göttliche Wort häufig auch da wo es den Heiden verkündigt wird, schon einen verschieden gearteten Boden vorfindet, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit, einen relativ stärkeren oder geringern Widerstand. Denn diese Erscheinung läßt sich aus der von der Concf. gegebenen Beschreibung des natürlichen Menschen so wenig erklären, daß eher das Gegentheil zu folgen scheint: nämlich die gleiche Ungeneigtheit Aller gegen das Evangelium. Das andere ist, daß ich die sogenannten Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermag; ihr Verhältniß zu dem strengen Begriff des Guten, nach welchem man sie als ein mehr oder minder Böses bezeichnet, ist doch zugleich das eines mehr oder minder Guten. Sie fallen unter die Analogie der *ἔργα τοῦ νόμου*. — Ich verhehle mir das Gewicht dieser beiden Bedenken nicht. Dennoch kann ich auch Nichts von dem, was ich über die Erbsünde aufgestellt habe, nachgeben. Aber die rechte Lösung dogmatischer Probleme besteht auch nicht darin, daß man von zwei als richtig erkannten Seiten eines Verhältnisses die eine aufgibt, um die andere zu retten, sondern darin, daß man beide festhält und ihre Vermittlung sucht. Sie wird

sich uns einigermassen zugleich mit der Lösung des großen Problems ergeben, welches der Schluß unseres §. aufstellt *).

3) Verhältniß und Verhalten Gottes in Christo zu der sündigen Menschheit.

§. 31.

Die Lösung kann nirgend anders liegen, als in derselben Thatsache, durch die sich der Gläubige, trotzdem daß er ein Sünder war und annoch ist, mit Gott versöhnt und als Objekt seiner Liebe weiß. Es ist dieß die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seiner persönlichen Erscheinung und Selbstbezeugung in Christo. Durch sie ist die Schuld, die an der Menschheit haftet, gesühnt, der Gegensatz zwischen Gott und dem abgefallenen Geschlechte aufgehoben, die Gemeinschaft objektiv wiederhergestellt. Insofern ist sie die Versöhnung. In und mit dieser objektiven Versöhnung ist aber unmittelbar auch die subjektive Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott für das gefallene Geschlecht ermöglicht, und zugleich die Aufhebung aller weitern Folgen des Abfalls, der Macht der Sünde, des Todes und des Argen angebahnt; mit der Aufhebung dieser Folgen aber die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit nach allen ihren Seiten bis hinaus auf die Verklärung der alten Welt in eine neue eingeleitet (§. 25). In wiefern jene That diese Wirkung haben konnte, wird sich später bei ihrer nähern Betrachtung ausweisen; hier genügt es einstweilen zu sagen, daß in ihr der Wille Gottes (der Wille seiner Liebe und Heiligkeit) über die sündige Menschheit zum

*) Vollständiger aber erst weiter unten bei der Lehre von der Bekehrung. Bis dahin versparen wir uns auch die Widerlegung der Instanzen, die J. Müller gegen das mere passive der Concf. erhoben hat.

vollständigen Vollzug gekommen, und diese eben dadurch Objekt seiner Gnade geworden ist.

Nun ist aber der Wille Gottes, der sich in der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi vollzieht, ein ewiger, sie selbst, diese That, eine ewig von Gott gewollte, obwohl in der Mitte der Geschichte sich erfüllend, dennoch der, über das Nacheinander der Zeit erhabenen, Anschauung Gottes schlechthin gegenwärtig, — und ebendeshalb ist die Menschheit ewig Gegenstand seiner Gnade; nicht vermöge ihrer subjektiven Beschaffenheit, vielmehr ungeachtet derselben, nicht so, als ob sie es erst geworden wäre in einem bestimmten Zeitmomente, sondern von Ewigkeit schaut und liebt sie Gott in demjenigen, durch welchen die Schuld gesühnt, der Gegensatz gelöst, das durch die Sünde gestörte Verhältniß wieder hergestellt wird: in Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Was unserer Anschauung wie ein Früher oder Später, wie vorzeitlicher Rathschluß und zeitliche Erfüllung aus einander tritt, das fällt der Anschauung des ewigen Gottes in Eines zusammen — und so gilt denn auch von der abgefallenen Menschheit, was wir oben über das durch den Sohn vermittelte Verhältniß der Menschheit zu Gott überhaupt ausgesagt haben. Wie dieser göttliche Rathschluß ein ewiger ist, so ist er auch ein universeller; er umfaßt die Gesammtheit des Geschlechtes, die Menschheit, nicht als Aggregat einzelner Individuen, sondern als organische Totalität, und läßt sich demnach einfach so ausdrücken: es sei der ewige Liebeswille Gottes, die abgefallene Menschheit in Christo zu erlösen und zur seligen Gemeinschaft mit sich zurückzuführen.

Dieß ist der wesentliche Inhalt des ewigen Heilsbeschlusses; womit §. 22 seine nähere Bestimmung empfängt.

Von hier aus erklärt sich nun das Mysterium, das uns oben entgegentrat: Sofern die Menschheit objektiv in Christo

mit Gott versöhnt ist, ist sie Objekt seiner Liebe, noch bevor sie in ihren einzelnen Gliedern auf die Gemeinschaft mit ihm eingegangen ist; aber weil und sofern sie noch im feindlichen Gegensatz zu ihm steht oder beharrt, ist sie Objekt seines Zorns. Mit andern Worten: Sofern Gott die Menschheit in Adam schaut, ist sie Gegenstand seines Mißfallens, sofern er sie in Christo schaut, Gegenstand seiner Erbarmung.

Um die Einzelnen als solche handelt es sich hier noch nicht; das Verhältniß Gottes zu ihnen bestimmt sich je nachdem sie sich durch die Gnade bestimmen lassen, auf die Gemeinschaft mit Christo persönlich einzugehen (was durch den Glauben geschieht), oder nicht. Im ersten Falle treten sie in sein persönliches Wohlgefallen ein, in letzterm bleiben sie unter seinem Zorn. Jenes ist der Wille seiner Liebe, dieses zulassendes Verhängniß der richtenden Gerechtigkeit, welche hinter der rettenden Gnade steht und schließlich als Gericht der Verwerfung sich manifestirt. Aus ihm bricht das Feuer des Zorns zum ewigen Verderben hervor über die, welche die Liebe Christi beharrlich abgewiesen haben. Bis dahin waltet die Gnade vor, und ist deshalb die ganze Weltzeit eine Zeit der Gnade, der Heilsanerbietung und Heilsvermittlung von Seiten Gottes um Christi willen.

Der Schriftbeweis ergibt sich aus einer zwiefachen Reihe von Aussagen, deren eine von der Zeit in die Ewigkeit zurück, die andere aus der Ewigkeit in die Zeit hineinweist.

Die Thatsache einer Versöhnung der Welt mit Gott ist bezeugt in den klassischen Stellen Matth. 20, 28. 2. Kor. 5, 19—21. Röm. 5, 9—11. Ephes. 1, 7 u. 10. Tit. 2, 14. 1. Tim. 2, 6. 1. Petri 1, 18. 19. Gal. 3, 13. Nach diesen Stellen geschieht die καταλλαγή durch die Selbsthingabe Christi, deren Spitze sein Tod, deren Wirkung die Lösung des Zwiespaltes, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott

und Menschen ist. Der Tod Christi hat die ἔχθρα Gottes gegen das sündige Geschlecht getilgt, den Fluch, den Zorn aufgehoben und uns die Gnade Gottes wieder zugewendet. Nach Röm. 5, 10. und 2. Cor. 5, 19. 20. wird auf Grund dieser ein für allemal geschehenen καταλλαγή der, ihrerseits noch im feindlichen Gegensatz stehenden, Welt zugerufen: καταλλάγητε τῷ θεῷ, mithin zwischen Versöhnung im objectiven und subjectiven Sinne unterschieden, und jene als ein einmaliger Vorgang zwischen Gott und Christus bestimmt, während diese erst dann eintritt, wenn wir jene im Glaubensgehorsam uns aneignen. Damit ist also die Objektivität der Versöhnung bezeugt. Die angeführten Stellen beziehen dieselbe ferner nicht auf Einzelne, sondern ohne Unterschied auf die Gesammtheit der Menschen, auf die Totalität des gefallenen Geschlechtes; insbesondere Röm. 5, 8. 1. Tim. 2, 5, wo der Apostel die allumfassende Allgemeinheit des göttlichen Liebeswillens durch Hinweisung auf die Einheit Gottes (vgl. Röm. 3, 30) und auf die Einheit des Mittlers begründet, und dann v. 6 als das Mittel zum Vollzug dieses Willens die Selbsthingabe Christi nennt: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Vergl. 2. Cor. 5, 14. εἷς ὑπὲρ πάντων, 1. Petr. 3, 18. Hebr. 2, 9 und den Ausdruck κόσμος Joh. 3, 16. 1. Joh. 2, 2: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Diese Universalität leidet nun durchaus keine Einschränkung, auch nicht der Zeit nach, so daß etwa die Wirkung des Todes Christi nur vorwärts, nicht rückwärts gälte, was überdies Röm. 3, 25. 26 bezeugt ist. Ganz richtig Dannhauer Hodos. 688: Etsi suo tempore peractum est sacrificium, valet tamen ad omnia tempora ante et retro. Nicht minder selbstverständlich ist es, daß das durch Christi Tod wiederhergestellte Verhältniß zwischen Gott und der Welt, daß die Weltversöhnung für Gott nicht in die Zeit fällt, sondern eine außerzeitliche ist.

Zeugniß dafür gibt, wenn es anders eines solchen bedürfen sollte, die ganze Heilsökonomie des alten Bundes, welche die Versöhnung schon zur Voraussetzung hat. Und wenn es gleich nach Hebr. 7, 11. 10, 2—4 anders zu sein scheint, so kann sich dieß nur auf die zeitliche Enthüllung und Einführung jenes Geheimnisses beziehen; heißt es doch auch da nur *μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*. Vergl. Röm. 16, 25. Den eigentlichen innern Sachverhalt bezeichnet am klarsten 1. Petr. 1, 19. 20, wo es von dem Lamme Gottes, das uns mit seinem Blute erkauft hat, heißt *αἵματι.... Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ἡμᾶς;* womit das tiefsinnige Wort der Offenb. 13, 8: *ἀρνίου ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου,* verglichen werden kann, wenn anders das *ἀπο κατ. κ.* auf *ἀρνίου* und nicht wie (17, 8) auf das vorangehende *γέγραπται* zu beziehen ist. Jedenfalls enthält die erstere Stelle verglichen mit Apg. 2, 23. Röm. 3, 25. 26 den Beweis für die Aussage unseres §. über die göttliche Anschauung der Welt.

Dieser Reihe von Aussagen entspricht nun die andere, welche die geschichtliche Thatsache der Erlösung als Erscheinung und Enthüllung eines ewigen Willensbeschlusses Gottes betrachten: *θέλημα, πρόθεσις, προορισμός* Apg. 4, 28. Tit. 2, 11. 3, 4. 1. Tim. 2, 4. 5. 2. Tim. 2, 11, insb. Ephes. 1, 3 ff. Im Rückblick auf die eigenen Andeutungen ihres verherrlichten Herrn sagt die Gemeinde in ihrem Gebete: „indem die Welt Christum an's Kreuz gebracht, habe sie doch nur gethan *ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι* Apg. 4, 28; dasselbe bezeugt in Beziehung auf Christi Sendung und Selbstbezeugung überhaupt Galat. 4, 4. Joh. 3, 16. Es ist Gottes ewiger, vor Grundlegung der Welt gefaßter Rathschluß, der sich darin erfüllt. Dieser Rathschluß ist nun wesentlich eine Bestimmung der göttlichen Liebe, das decretum divinum de

hominibus lapsis salvandis; er beruht auf der freien Gnade Gottes, nicht auf der Voraussicht oder Berücksichtigung des menschlichen Verhaltens — *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν* 2. Tim. 1, 9. Eph. 1, 5, und hat die *σωτηρία*, die *ζωή*, die *υἱοθεσία*, die *κληρονομία* der Menschen zum Ziel Joh. 3, 16; Ephes. 1, 5. 11. Röm. 8, 17. 2. Theß. 2, 13. Von einer göttlichen Prädestination zum Verderben weiß die Schrift nichts: sensu biblico vox praedestinationis semper in bonam partem accipitur, sagt richtig Gerhard. Dieser ewige Liebeswille ist ferner nach denselben Stellen ein universaler; er umfaßt alle Menschen 1. Tim. 2, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*, die Gesammtheit des abgefallenen Geschlechtes Joh. 3, 16 *κόσμος*, insb. Röm. 11, 32; er schließt Keinen von dem Heile aus 2. Pet. 3, 9, selbst diejenigen nicht, die es von sich stoßen, wie denn Christus auch für die gestorben ist, die sich an ihm stoßen und ihn verwerfen. Vgl. Röm. 14, 15. 1. Kor. 8, 11. 2. Pet. 2, 1. Wenn also gleichwohl thatsächlich Einzelne oder Viele schlüßlich verloren gehen, so kann dieß seinen Grund nimmermehr in einer ewigen positiven Willensbestimmung Gottes über sie haben; Ezech. 18, 23. 32. 2. Pet. 3, 9: *μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς (ὁ κύριος), μὴ βουλόμενος τινας ἀπολέσθαι.* Herrlich die Concord. F. XI, 81: Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae, hoc est, damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

Wohl aber, und dieß ist eine weitere wesentliche Bestimmung, bezieht sich jener Rathschluß auf Christum: er ist in ihm gefaßt: *πρόθεσις, ἣν ἐποίησεν (ὁ θεός) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν* Ephes. 3, 10. 11; wir sind in ihm erwählt Eph. 1, 4. 5. 2. Tim. 1, 9. Mit diesem *ἐν Χριστῷ* ist sicherlich nicht der vorzeitliche Christus, nicht der *λόγος ἄσαρκος*, sondern der historische, der in der Zeit erschie-

nene, gemeint*). Das erhellt aus dem allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift, die mit Χριστός, näher mit Χριστὸς Ἰησοῦς stets den Menschen, welcher Gottes Sohn ist, bezeichnet. Es erhellt ferner aus dem Zusammenhang der angeführten Stellen; denn Alles was Ephes. 1, 4. 5. 6. 7. von diesem Jesus Christus, in welchem uns Gott ersehen hat, zur Ausführung dieses Gedankens weiter gesagt wird, nämlich, daß Gott uns in ihm sich angenehm gemacht, mit sich versöhnt, erlöst, berufen, versiegelt habe — das bezieht sich Alles auf den Menschgewordenen und auf dessen Selbstbezeugung**); wie denn auch 1. Tim. 2, 4—6 der Satz: Gott will, daß Allen geholfen werde, damit begründet wird, daß Ein Gott und Ein Mittler sei, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst für Alle gegeben hat. Es ergibt sich endlich aus dem Zusammenhalt mit den oben S. 449 angeführten Stellen, denn wenn es die Selbsthingabe Christi war, die unsere Schuldschrift ausgelöscht und nicht nur uns Gotte, sondern Gott uns wieder nahe gebracht, also das Verhältniß zwischen Gott und der sündigen Welt wiederhergestellt hat (vgl. Ephes. 2, 13—16), so muß auch der ewige Gnadenrathschluß in diesem historischen Christus gefaßt sein; es müßte denn die Versöhnung selbst eine blos subjektive Bedeutung haben. Hat sie eine tiefere d. h. geht sie nicht blos in den Herzen der Menschen, sondern im Herzen Gottes vor, macht sie wirklich die sündige Welt zum Gegenstand der Gnade Gottes, so ist sie nicht blos Erscheinung und Offenbarung der ewigen Liebe Gottes zur Welt, sondern die Vermittlung, ohne welche diese Liebe sich an der Welt gar nicht bethätigen würde

---

*) Anders Hofmann 205 und Harleß zu Ephes. 3, 11, die hier an den ewigen Sohn denken.

**) Richtig Meyer: „In Christo, dessen Erlösungswerk Gott von Ewigkeit her gewußt und beschlossen hat, hatte es seinen Grund, daß die Gnade uns erkor".

noch könnte. Gott liebt uns Sünder ja nur in Christo, und zwar nur deshalb, weil dieser der Mittler, ja die leibhaftige Versöhnung ist 1. Joh. 1, 2. In ihm, nicht als in dem Vorzeitlichen, sondern als in dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist nach Apg. 4, 12 ausnahmslos das Heil der Menschheit beschlossen, auf ihn, den Kommenden, bezieht sich die gesammte prophetische Weissagung des A. Bds Luc. 24, 44., in dem Namen des Gekommenen, des Gekreuzigten wird es ihr verkündigt — so wird sie auch in ihm ewig von Gott ersehen sein*).

Dieses ἐν Χριστῷ ist nun freilich weder mit διὰ noch mit εἰς identisch, obschon es beides einschließt (Eph. 1, 5. 10), es will auch nicht besagen, „Gott habe uns erwählt, sofern oder indem wir in Christo sind", es bezeichnet vielmehr „Christum als den nächsten Gegenstand des ewigen göttlichen Rathschlusses, welcher uns dann in Christo, das heißt, wie wir in Christo beschlossen sind, angeht" **), es ist ein Verhalten Gottes des Vaters zu Christus, in welchem und mit welchem uns die Gnade gegeben ist, entsprechend dem: ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ 2. Kor. 5, 19. Daß aber diese Gnade als eine in Christo Jesu jenseits der Zeit uns gegebene bezeichnet wird (2. Tim. 1, 9: κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν

*) Es steht also die Sache so: entweder hat die Thatsache der Versöhnung durch Christum für das Verhältniß Gottes zur Welt keine Bedeutung, und dann haben die angeführten Aussagen keine Wahrheit, denn dann ist Gott auch abgesehen von der Thatsache der Versöhnung mit der Welt versöhnt, oder sie hat eine Bedeutung, und dann fragt es sich nur, ob das durch sie vermittelte Verhältniß für Gott erst in der Mitte der Zeiten eintritt, oder ein außerzeitliches ist. Wenn letzteres, wie ich nicht zweifeln kann, dann muß unsere Erklärung des ἐν Χριστῷ die richtige sein.

**) Wie es Hofmann S. 204 vortrefflich ausdrückt.

*τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*), erkläre ich mir eben daraus, daß Christus selbst vor der Zeit zum Mittler ersehen ist 1. Pet. 1, 20; sie ist uns in Christo, in welchem der ewige Rathschluß gefaßt ist, und darum ewiger Weise gegeben.

Mit dem zusammengefaßten Inhalt dieser beiden Reihen von Aussagen ist der Hauptsatz unsers §. als schriftgemäß nachgewiesen.

Es kommt jedoch noch ein weiteres nicht minder wesentliches Moment hinzu. Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auf Seiten Gottes hat den Glauben *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* auf Seiten des Menschen zum Correlat. Denn in Christo, außer welchem kein Heil, sind wir nur kraft des Glaubens. Der ewige Liebeswille Gottes will daher nicht unbedingt die Seligkeit aller Einzelnen, er lautet vielmehr so: *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* Joh. 6, 40. Joh. 3, 16. 18. 3, 36. vgl. 2. Pet. 3, 9. und 2. Theß. 2, 13: *εἵλατο ἡμᾶς πίστει*. In so fern hat Gerhard ganz recht, wenn er sagt: decretum electionis factum esse intuitu Christi per fidem apprehendendi. Es ist mit ihm von vorn herein auf die Selbstbestimmung des Menschen abgesehen, denn der Glaube ist ja eine, allerdings durch die Gnade gewirkte, aber nicht erzwungene That der Freiheit; dieser Glaube ist als ein Moment in den ewigen Rathschluß aufgenommen, in dem *ἐν Χριστῷ* ist das *τῇ πίστει* immer schon mitenthalten. Bleiben also Einzelne thatsächlich von dem Heile ausgeschlossen, weil sie nicht glauben, so wird damit der Rathschluß nicht alterirt, weil er eben den Glauben des Subjekts einschließt *).

---

*) Der Erfahrung, daß Einzelne oder Viele ausgeschlossen bleiben, gegenüber erscheint es wie eine Auswahl aus einer Masse heraus, wenn Andere durch Gottes Gnade zum Heil gelangen, und

Die durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christo ist nun eo ipso Gemeinschaft seines Leibes d. h. der Gemeinde, eine Gemeinschaft die eine wirkliche organische Einheit bildet, Galat. 3, 28. Ephes. 1, 23. 4, 4—6. Und hierin liegt der Beweis für unsern Satz, daß die Menschheit als ein Ganzes in Christo ersehen ist. Daß aber diejenigen, welche, obwohl durch Christum erkauft, im Unglauben beharren, der Verdammniß verfallen, bezeugt Joh. 3, 18 mit Mc. 16, 16. —

Eben damit sind wir an einer der größten, vielleicht gar nicht zu lösenden Schwierigkeit angekommen: Auf der einen Seite der ewige Liebeswille Gottes in Christo, daß Allen ohne Ausnahme geholfen werde, auf der andern Seite die Thatsache, daß dieser Wille nicht an Allen erreicht wird, in der Mitte die Bestimmung, daß seine Verwirklichung an den Einzelnen das entsprechende gottgewollte Verhalten derselben zur Bedingung hat. Dieses Problem ist freilich leicht gelöst, wenn man entweder mit Augustin und Calvin ein zwiefaches decretum absolutum annimmt, ein decretum electionis und reprobationis, oder wenn man mit Pelagius den ewigen Gnadenrath durch die göttliche Präscienz um das Wohlverhalten der menschlichen Freiheit bedingt sein läßt. Beides ist eben so einfach und leicht — als schriftwidrig. Aber auch die Lösung der späteren protest. DD. von Gerhard an genügt nicht recht. Indem sie die Präscienz mit einmischen, unterscheiden sie

---

wahrscheinlich hat es eben darin seinen Grund, daß die Schrift den Ausdruck ἐκλέγεσθαι braucht Matth. 20, 16. Ephes. 1, 4. 2. Thess. 2, 13. Denn die ἐκλεκτοί sind die, an welchen sich die ewige πρόθεσις verwirklicht hat. Ihre Erlesung ist faktisch immer eine Auserlesung aus Andern und vollzieht sich nicht, ohne daß dabei ihr Verhältniß zu Christo mitbestimmend wäre, deshalb aber ist sie von Seiten Gottes doch keine Bevorzugung vor Andern, sondern beruht einzig auf seiner Gnade in Christo.

zwischen einer voluntas Dei generalis und specialis; vermöge der ersteren habe Gott beschlossen alle Menschen ohne Ausnahme durch Christum selig zu machen, vermöge der letzteren diejenigen, quos actu in Christum credituros praevidit, quos finaliter in Christum credituros esse praevidit *). Allein nicht nur leidet diese Theilung des Einen Gnadenwillens Gottes an einer zu menschlichen Auffassungsweise, sie scheint auch die vorausgesetzte Universalität zu beeinträchtigen, und führt am Ende wieder auf eine Einzelwahl zurück, die schon von der Concord. Formel mit Recht abgelehnt worden ist: Et haec sane aeterna ordinatio Dei ad vitam aeternam non nude in arcano illo coelesti et imperscrutabili consilio Dei consideranda est, quasi — — in ea meditanda expendendum sit nisi hoc, quod Deus praeviderit, quinam et quot homines salutem sint consecuturi et qui atque quam multi in aeternum sint perituri, aut quasi Dominus militarem quendam delectum instituerit atque dixerit aut statuerit: hic salvandus est, ille vero damnandus; hic ad finem usque in fide constans perseverabit, ille vero non perseveraturus est, Sol. Decl. Art. III, 9 (S. 706). — Ich kann mir die Sache nur so denken: An sich betrachtet hat die göttliche πρόθεσις keine Beziehung auf einzelne Individuen als solche, es ist kein decretum de singulis eligendis, wohl aber voluntas ordinata, wie es die Concf. ausdrückt: hoc enim ab aeterno decretum est a Patre, quod eos, quos salvare vult, per Christum salvos facere velit, oder J. Gerhard: Decretum electionis ingreditur intuitus fidei. Mit andern Worten: Gottes Liebe ruht auf Christo, dem Geliebten, und in ihm auf Allen, die sich im Glauben mit ihm zusammenschließen, durch den Glauben Eine Person mit ihm werden. Welche diese sind, das ist nicht Inhalt, nicht eine Bestimmung, die jener Rathschluß an sich hat — er ist also nach

---

*) Vgl. das Nähere in Schmids Dogmatik der evangel. luth. Kirche §. 30.

dieser Seite hin nicht abgeschlossen, und zwar deshalb nicht, weil es mit ihm auf das Verhalten der Menschen abgesehen ist. Nun aber geht derselbe in die Zeit, in die Geschichte ein, um sich an der Menschheit zu verwirklichen. Hier bietet er Allen mittelst des Wortes das Heil an und ermöglicht ihnen eben damit auch die Aneignung desselben (vocatio seria); aber zwangsweise aufgedrungen wird es Keinem; die Freiheit es abzuweisen bleibt: Matth. 23, 37 *οὐκ ἠθελήσατε!* Und so erfüllt sich die ewige *πρόθεσις*, wenn ich so sagen darf, erst allmählig mit den einzelnen Individuen; welche diese sind, weiß freilich Gott kraft seiner Präscienz voraus, aber es ist das nicht Inhalt, nicht Bestimmung jenes allgemeinen Beschlusses de salvandis in Christo hominibus. Wo liegt also die eigentliche Schwierigkeit? Sie liegt in der wunderbaren Liebe Gottes, welche, wie sie die menschliche Freiheit gewollt hat, so nun auch durch sie ihrem eigenen Liebeswillen eine Schranke setzen läßt. Wer sich aber dem Willen seiner Liebe entzieht, fällt eben damit dem Gerichte seiner Heiligkeit in die Hände.

Ich weiß sehr wohl, daß mit diesen Bemerkungen wenig zur Erklärung gesagt ist, bescheide mich auch gerne, hier vor einem Mysterium zu stehen.

In die Räthsel des geschichtlichen Vollzugs der Prädestination, wohin u. A. Röm. 9 gehört, weiter einzugehen, ist hier noch nicht der Ort.

Ueber den kirchlichen Consensus bemerken wir hier nur dieses. Die alte Kirche hat noch keine entwickelte Lehre von dem Heilswerke des Erlösers, aber sie lebt im Glauben daran und in der Erfahrung davon. Sie setzt den Zweck seiner Erscheinung einerseits in die Erlösung und zwar von den Mächten des Argen, von dem Verderben des Todes und von der Schuld der Sünde *), wovon dann die positive Seite die

*) Die Reihenfolge dieser Momente ist mit Absicht so gestellt; es ist

Erwerbung der Unsterblichkeit (ἀφθαρσία immortalitas) und die Erneuerung zum Bilde Gottes ist; andrerseits in die Versöhnung, Tilgung der Schuld durch das Opfer Christi. Nur werden beide Momente noch nicht näher mit einander vermittelt. Die VV. fassen sie häufig unter dem allgemeinen Begriff der Wiederherstellung der Menschheit, der Wiedervereinigung mit Gott, der θεοποίησις zusammen; ja sie gehen noch über die Menschheit hinaus und betrachten die Erlösung als die Wiederherstellung der Weltharmonie, als die Zusammenfassung aller in Folge der Sünde auseinandergegangenen Seiten des ursprünglichen einheitlichen Welt-Organismus: Unus Jesus Christus omnia in se ipso recapitulatus est (ἀνακεφαλαίωσις) *). Das Alles aber ist ihnen schon mit dem Akte der Menschwerdung, in der Person des Menschgewordenen gegeben. Indem Gott in Christo Mensch wird, assumirt er eben damit die Menschheit als solche, versöhnt und einigt sie mit sich: propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. Irenäus V, 16, 2: Tunc autem hoc verbum ostensum est, quando homo verbum Dei factum est, semet ipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat patri. Vgl. Tertull. c. Marc. II, 17. Athanasius de incarn. 7—10. c. Ar. IV. p. 268—77. Hilarius de Trin. II. p. 10 **).

---

die historische Folge. Die Reflexion der Kirche knüpft sich zunächst an den Punkt, der uns der letzte ist.

*) Reichliche Belege bei Petavius Vol. V, de incarn. L. II. c. 6—10. Vol. VI. L. XII. XIII.

**) Eine ganze Reihe ähnlicher Stellen bei Dorner S. 61 ff., erste Auflage.

Schon hieraus erhellt, daß die VV. die Erscheinung und Selbstbezeugung Christi dem ganzen Geschlechte zu gut kommen lassen. Sie heben es überdieß mit allem Nachdruck hervor. Clemens Alex. Strom. VII, 505 sagt: „Er ist der Herr und Heiland nicht Dieses oder Jenes, sondern Aller"; Chrysostomus Homil. XVI in Rom.: „Wenn nun doch Alle gesündigt haben, wie kommt es, daß die Einen gerettet werden, die Andern verloren gehen? Antwort, weil sie nicht Alle hinzugehen wollen"... Hom. XXXIII: „Läge es alleine an ihm, so wären alle Menschen errettet worden und zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen. Auch den Ungläubigen, den Ungehorsamen, den Verächtern zu lieb ist er erschienen. Er gleicht der Alles erleuchtenden Sonne". — „Wer verloren geht trägt lediglich selbst die Schuld". So sämmtliche griech. VV. mit steter Berufung auf 1. Tim. 2, 4. Nicht anders die lateinischen; noch Ambrosius hält dafür, daß selbst Judas von der Gnade nicht wäre ausgeschlossen worden, wenn er sie in Buße bei Christo gesucht. Erst Augustinus macht davon eine Ausnahme. Vgl. S. 398. — Ganz dasselbe gilt nun speciell von dem Tode Christi und von der durch ihn gestifteten Versöhnung mit Gott. Von den apostolischen VV. an bis herab auf Johannes Dam. reicht das einstimmige Bekenntniß: „Christi Leiden gehören Allen zu, Allen die an demselben Adam participiren und von der Schlange verführt worden sind" (Gregor v. Naz. Or. XXV.); sein Opfer gilt an sich ausnahmslos der Menschheit, der Segen desselben aber wird nur den Gläubigen zu Theil: *ἡ μὲν οὖν θυσία ὑπὲρ πάσης προςενηνέκετο τῆς φύσεως καὶ ἱκανὴ πάντας ἦν σῶσαι· οἱ τῇ εὐεργεσίᾳ χρησάμενοι οἱ πιστεύοντές εἰσιν μόνοι,* Chrys. zu Gal. 2, 20. Und aus dem Abendlande tönt es wieder: Et haec quidem non magis ad Israel, quam ad universitatem humani generis aptata sunt, Hilarius zu Ps. 60. Das Leiden Christi hat der Welt die Gnade Gottes erwirkt.

Ich führe statt vieler Belege *) nur eines an, den herrlichen Ausspruch des Ambrosius zu Ps. 119, 64: Misericordia tua, Domine, plena est terra. Quomodo misericordia Domini plena est terra, nisi per passionem Domini nostri Jesu Christi?.. Plena est ergo terra misericordia Domini, quia omnibus est data remissio peccatorum. Sol ille justitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit. Ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat. So weit stimmt das Zeugniß der alten Kirche mit unserem §. überein, und eben so sagt auch das lutherische Bekenntniß. Apol. 203, 8: Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi nec indigere praeterea aliis sacrificiis. Vgl. 261: Oportuit enim et Sanctos in Veteri testamento justificari fide ex promissione remissionis peccatorum — — donandae propter Christum.

Die weitere Ausbildung der Lehre von der Versöhnung gehört noch nicht an diesen Ort. Dagegen setzen wir das Wort unseres Luthers zu 1. Joh. 4, 16 hieher: „Gott ist die Liebe"; dieß sind einfältige Worte, die aber den höchsten Glauben erfordern, wider welchen alles, was nicht vom Geiste Gottes ist, streitet. Das Gewissen, der Teufel, die Hölle, das Gericht Gottes und Alles streitet dawider, daß wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe, sondern wir sollen glauben, Gott sei ein Peiniger und Richter... Aber diese Liebe ist so groß, daß wir können eine Freudigkeit haben auf den Tag des Gerichts (v. 17). — Das macht das Blut der Liebe, das für uns vergossen ist. Wenn dich nun dein Gewissen deiner großen Sünden wegen drückt, so tröste dich mit diesem Blut der Liebe", W. IX, 1036.

Zur Rückbeziehung der geschichtlichen Versöhnungsthat auf

*) Vgl. Petavius VI. L. XIII. c. 2.

den vorzeitlichen Willen Gottes gaben die Controversen theils mit Stancarus theils mit Calvin Anlaß. Indem man nämlich dem Irrthum des Königsberger Theologen, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unser Mittler sei, den richtigen Satz entgegenstellte: Christus secundum utramque naturam mediator inter Deum et homines est., kam man auf die Frage: Ob und wiefern er denn auch als Gottmensch schon vor seiner Menschwerdung Mittler gewesen sei? Ersteres bejahte man entschieden, weil die Versöhnung wesentlich darauf beruhe, daß der Mittler beiden Seiten angehöre *); Letzteres erklärte man so: „Wie es von Ewigkeit Beschluß der Trinität war, daß der Sohn zur Versöhnung der Welt Mensch werden sollte, so hat ihn Gott auch von Ewigkeit als solchen gewollt und geschaut“. Si eum spectemus, quatenus olim a Patre mittendus erat, ut homo fieret, et mortem oppeteret in carne pro salute hominum, etiam tum hoc respectu mediator fuit. Nec quod ad Deum patrem attinet, cui omnia futura sunt praesentia, quicquam ejus intererat, essentne facta haec an facienda, nam quae praestanda erant, non minus habuit grata et accepta, quam si jam praestita essent. In diesem Sinne sei Christus nach beiden Naturen von jeher Mittler gewesen und habe von Ewigkeit die Menschheit bei Gott vertreten **); in diesem Sinne stellt dann die lutherische Dogmatik den schon angeführten Satz auf: Electionem factam esse intuitu meriti Christi, Gerhard L. VIII, 201. Und dieser Satz steht zugleich im bestimmten Gegensatz zur Calvinischen Anschauung, nach welcher Christus nicht so wohl causa

---

*) Mit Berufung auf Offb. 13, 8: Sententia hujus dicti est, quod meritum satisfactionis promissae per Christum sese extendat etiam retro ante ipsius nativitatem et passionem in omnia mundi saecula. Alias enim illi veteres non fuissent salvati. Vgl. Augustin, oben S. 356.

**) Bei Schlüsselburg Catalogus haeret. IX. 50. 89. 175. 275 ff.

impulsiva sive meritoria des ewigen Liebeswillens Gottes gegen uns, als vielmehr nur das prädestinirte Medium zum Vollzug des ewigen absoluten Decretes desselben ist. Darin finden unsere DD. eine Beeinträchtigung der Bedeutung des Verdienstes Christi, als des Erwerbungsgrundes unseres Heils; sie halten mit Musäus den Satz entgegen: Quod est causa impulsiva cur Deus in tempore nobis salutem conferat, id etiam causa est, cur ad salutem nos elegerit. Atqui meritum Christi est causa, cur Deus in tempore nobis salutem conferat; ergo meritum Christi est etiam causa, cur Deus nos ab aeterno elegerit, Baier 723. Dem Einwande aber, daß doch ein zeitgeschichtlicher Vorgang nicht Ursache eines ewigen Willensbeschlusses sein könne, begegnen sie damit: Etiamsi actus satisfactionis a Christo praestitae non fuit ab aeterno, tamen Deo, quia omnia in immutabili et simplicissimo τῷ νῦν aeternitatis suae intuetur, fuit praesentissimus. Es bleibt also dabei: Christus (der Gottmensch) est ratio impulsiva, cujus intuitu Deus vitam aeternam peccatoribus ab aeterno decrevit. Gerhard L. VIII, p. 204 ff. Calov VII, 10 u. 523. Quenst. II, c. 2. Sect. 2. Qu. 3. Summa — Conc. Formel XI, n. 15. 65: Aeterna Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est, Eph. 1, 4. Der Grundgedanke uns. §. hat also den kirchlichen Consensus für sich.

## §. 32.

In diesem Verhältnisse hat es nun auch seinen Grund, daß die Welt überhaupt und die Menschheit insbesondere, unerachtet ihres faktischen Zustandes, dennoch Gegenstand göttlicher Gnadenwirkungen, die Zornesoffenbarung zugleich Manifestation der Gnade ist. Und dieß gilt im weitesten Sinne von Allem, was Gott an und in der Menschheit wirkt.

Weil er in Christo ihre Versöhnung mit sich ewig zuvor

versehen hat, so entläßt er sie jetzt, nachdem sie von ihm abgefallen, nicht sofort aus der Verbindung mit sich, womit sie dem Untergang anheimfallen müßte, sondern er erhält sie sammt der Welt im Dasein durch seine Immanenz in ihr, vermöge deren er die durch die Schöpfung gesetzte, zeiträumliche Schranke mit seiner Wirksamkeit durchdringt (Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit); er suspendirt das verdiente Endgericht, welches sie rettungslos dem Verderben Preiß gegeben hätte, und trägt sie in Geduld, um ihr die künftige Rettung möglich zu machen.

Weil er sie ewig in Christo zuvor versehen hat, nimmt er die abnorm gewordene Entwicklung der Menschheit in seine Hand und leitet sie so, daß sie der Verwirklichung seines Gnadenwillens dienen muß. Dieß ist die Weltregierung. Ihr letztes Ziel: die Vollbereitung der Erlösten zu einem vollendeten Gottesreiche, Verklärung der Menschheit nach Innen und Außen; ihr nächstes Ziel: die Einleitung und Vorbereitung auf die Erscheinung des Erlösers. Denn sollte dieser bei dem abgefallenen Geschlechte Eingang und Aufnahme finden, so mußte es zuvor für ihn erzogen werden, es mußte insbesondere die Erlösungsbedürftigkeit in ihm geweckt, und die Erlösungsfähigkeit bewahrt und zur Empfänglichkeit gesteigert werden. Und eben dahin wirkt Gott auf mannigfache Weise: negativ und positiv, durch scheinbares Gehenlassen und aktives Eingreifen, durch Wohlthat und Strafe. Als Mittel dazu dient ihm theils das Gewissen in der Brust des Menschen, theils die ganze, von ihm geleitete, Lebensführung der Einzelnen und des Geschlechtes, theils die Natur, die er zu demselben Zwecke in ihrer Organisation und Gesetzmäßigkeit erhält, aber auch dem Fluche unterworfen hat. Durch das Alles hindurch vermittelt sich die Reaction der Gnade gegen die Sünde; sie knüpft an denselben Punkten an, an welchen diese das bestimmungsmäßige Verhältniß des Menschen zu Gott verkehrt hat, sie nimmt

selbst die positiven Zorngerichte in ihren Dienst. So gewinnt die gesammte Bezeugung Gottes an dem Menschen jenen wunderbaren Doppelcharakter, den wir oben bereits wahrgenommen haben. Es ist ein stetes Ineinander von Strafe und Gnade, von Gericht und Erbarmung, — und dieß zeigt sich gerade an allen den Punkten, die uns §. 29 entgegentraten.

Indem Gott dem Menschen im Schuldbewußtsein das Feuer seines Zorns erfahren läßt, ergeht zugleich eine Mahnung zur Buße an seine Seele, ein Weckruf, der, unentrinnbar in sein Innerstes eingreifend, durch den Todesschlummer der Sünde hindurchtönt und es nicht zum völligen geistlichen Tode mit ihm kommen läßt, es sei denn, daß der Mensch sich absichtlich dagegen verhärte. Indem ihm Gott das ganze Zeitleben zu einem Strafzustande werden und durch die Natur Widerstand nnd sauere Arbeit bereiten läßt, unterwirft er ihn einer heilsamen Zucht, welche das Behagen an der Sünde dämpft und die ungöttliche Lust an der Welt in bittern Schmerz verkehrt. Selbst der Tod, dieser letzte Feind, gewinnt eine Gestalt, vermöge deren er nicht nur wie eine thatsächliche Predigt Gottes über die Allgemeinheit menschlicher Schuld durch die Welt hinschreitet, sondern sogar zur Befreiung von der Erdennoth, zur Erlösung von der Bürde des Leibes, ja ein Hingang zum Frieden werden kann. Es ist noch nicht das rettungslose Verderben, das in diesem Tode den Menschen trifft; es leuchtet ein Strahl der Hoffnung durch seine Nacht hindurch. Und neben diesen Züchtigungen von außen geht eine zahllose Reihe äußerer Segnungen und Gaben einher, als eben so viele Zeugnisse, daß Gott sein Angesicht noch nicht vor der schuldbeladenen Welt verborgen habe. Um des Einen willen, der sie mit ihm versöhnet hat, wendet er es ihr zu.

Und wie am Einzelnen, so bezeugt sich Gott, aus demselben Grunde, an der Gesammtheit der Gattung. Er

leitet die natürliche Entwicklung des Geschlechtes so, daß er einerseits der Sünde und dem Argen solche Schranken entgegensetzt, innerhalb deren sich ein menschliches Gemeinleben in guten häuslichen, bürgerlichen, staatlichen Ordnungen bilden kann, während er andrerseits einzelne Menschen und ganze Völker zu Zuchtruthen seiner Gerechtigkeit macht. Er überläßt die Heidenwelt ihren eigenen Wegen, damit es sich herausstelle, was die Menschheit in ihrer Natürlichkeit noch vermöge und was nicht. Auf diesem Wege mußte sie die Erfahrung machen, wie Alles, was sie auch auf den höchsten Gebieten des Lebens, in den mannigfachen Formen der Volksgemeinschaft, in Cultur und Bildung, Edles und Schönes hervorzubringen im Stande sei, doch nicht entfernt hinreiche, um ihr Heilung und Heil zu verschaffen; aber es mußte auch das ihr innewohnende Verderben allmählig ausreifen und eine Höhe erreichen, auf der ihr die eigenen Sünden wie Fluthen über dem Haupte zusammenschlugen und sie von der Rettungslosigkeit und Heillosigkeit ihres Zustandes thatsächlich überführten. Darunter konnte sich dann auch ein Sehnen nach Hilfe, ein Verlangen nach Rettung, wenn nicht von der Sünde selbst, doch aus dem Elend der Sünde entwickeln, wie es sich denn auch zu Zeiten in Klage und Hoffnung ausgesprochen hat. Nimmt man das zusammen, so zeigt sich, daß jenes scheinbare Sichselbstüberlassen doch zugleich eine verborgene göttliche Pädagogie ist, die ganze Weltgeschichte eine Manifestation wie des Gerichtes so der Gnade Gottes, — Alles deshalb, weil er in Christo ihre Versöhnung zuvor versehen hat.

Das allgemeine und offenkundige Resultat dieser seiner gesammten Bezeugung von Innen und Außen, durch Gewissen, Natur und Geschichte war nun allerdings keine steigende Entwicklung zum Bessern; das Verderben wechselte im Grunde nur seine Formen — und darin liegt eine Bestätigung dessen, was wir über das Unvermögen der Menschheit zum Guten

sagten; aber innerhalb und hinter der äußern Erscheinung konnten sich doch verschiedene sittliche Standpunkte und Dispositionen Einzelner, wie ganzer Völker, bilden, je nach der größeren oder geringeren Treue, nach dem stärkeren oder schwächeren Widerstreben gegen die göttliche Manifestation im Gewissen und in der Lebensführung; es konnte zu tieferer Bethörung in Sinneslust und Unnatur, zu grauenvollerer Hingabe an die Mächte der Finsterniß kommen, aber auch zu einer relativen Erhebung über die sinnliche Gemeinheit, zu edlerer Gesinnung, zu großen Bürgertugenden, zu einer Richtung auf das Ideale, ja selbst zum Suchen nach dem unbekannten Gott — und damit zu einem näheren oder entfernteren Verhältniß zur Erlösung. So erklären sich einigermaßen die Erscheinungen, die uns Oben so räthselhaft dünkten, so erklärt sich es vielleicht theilweise, warum das berufende Wort häufig einen so mannigfaltig gearteten Boden in der Welt vorfindet (S. 371). Es ist das keineswegs schon Herzensbekehrung, es ist nicht Anfang eines persönlichen Verhaltens zu Gott; es ist auch noch kein wahrhaft freies Verhalten, weil auf dieser Stufe der menschliche Wille noch ganz in das Gattungsverderben verflochten ist, und deshalb entscheidet es auch noch nicht mit Nothwendigkeit über das Geschick des Einzelnen — es ist nur ein verschiedener Stand innerhalb des natürlichen Lebensgebietes; aber es ist auch nicht Resultat der rein natürlichen Entwicklung der Menschheit aus sich selbst, sondern immer schon vermittelt durch göttliche Einwirkung. Sie ist es, die auch hier dem Menschen zuvorkommt, die ihn zum relativ Guten, zum Suchen nach dem Bessern bestimmt, wenn er es auch nicht zum wirklichen Finden und Ergreifen bringt: der Impuls dazu geht im letzten Grunde von der Gnade aus, — Alles in Folge des ewigen in Christo gefaßten Rathschlusses.

Uebrigens ist über dieses ganze Gebiet ein undurchdringliches Geheimniß gebreitet; es sind die unerforschlichen Wege

der providenziellen Lebensführung, in welche uns nur hie und da einen ahnenden Blick zu thun vergönnt ist; Wege und Gerichte, deren Gerechtigkeit erst der Schluß der Zeiten enthüllen wird *).

Den Schriftbeweis für den allgemeinen Inhalt des Obigen gibt Genes. 3, 15. Unmittelbar nach dem Fall und noch vor dem Urtheilsspruch über den Menschen tritt das Protevangelium ein, welches, wie allgemein und unbestimmt es auch laute, doch eine unverkennbare Beziehung auf den persönlichen Mittelpunkt der künftigen Heilsgeschichte, auf den, der den Fersenstich der Schlange für uns erdulden und ihr den Kopf zertreten wird, enthält. Es ist dieß das damals noch unverstandene Centrum des weiten Rings einer Verheißung, welche die Gesammtheit der Gattung und ihre Geschichte bis zu dem Anfang des Endes umfaßt. Was als Endpunkt, als Ziel erscheint, ist auch die Voraussetzung des Ganzen. Insofern hat Luther Recht, wenn er die Stelle speciell auf Christus bezieht und die Protoplasten mit der Hoffnung auf ihn sich trösten läßt. Unterhalb dieses Protevangeliums werden dann die angedrohten Gerichte zugleich zu Gnadenoffenbarungen. Das haben schon die VV. geahnt, wie z. B. Irenäus sagt, Gott habe den Fluch nicht auf den Menschen, sondern zunächst auf den Teufel, dann auf die Erde gelegt, mit dem Menschen als dem Verführten aber Mitleid gehabt; dennoch legte er auch ihnen eine Strafe auf: ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent, adv. Haer. III. 23, 3. 5. Vgl. Augustin. Op. imp. VI. Keiner aber spricht sich darüber schöner aus als Luther, der gerade für diese Doppelseitigkeit der göttlichen Manifestation den tiefsten Sinn

*) Dieser §. bildet die ergänzende Seite zu §. 29, der hier zu vergleichen ist.

hat: „Hier", sagt er, „beginnet mitten aus dem Zorn, welchen die Sünde und der Ungehorsam erweckt hat, hervor zu blicken Gottes Gnade und Barmherzigkeit, und bricht mitten unter der allerschwersten Dräuung des Vaters Herz hervor, der so nicht zürnet, daß er den Sohn um der Sünde willen verstößt, sondern er erzeiget Hilfe, so er verheißet den Sieg wider den Feind, der die menschliche Natur betrogen und überwunden hat" (W. I, 349). — In diesem Sinne nennet er hernach das gesammte Gericht, welches Adam betroffen hat, „eine gnädige fröhliche Strafe"; den Grund davon aber findet er in der Erlösungsthat Christi: „denn das ist das Hauptstück in diesem Troste". Auch Drechsler findet ihn eben hierin: „Mit dem Falle beginnt das große Werk der Erlösung... Von Seiten Gottes hatte das Werk der Erlösung vor der Zeit begonnen durch den ewigen Rathschluß des Vaters und den Entschluß des Sohnes. Also, wie die Sünde geschah, war schon Vergebung und Erlösung erworben und bereit. Sogleich von da an war das Erbarmen Gottes darauf gerichtet, Seelen zu locken und zu gewinnen" (Einheit und Aechtheit der Genesis S. 33). Nur darf deshalb nicht seine ganze Einwirkung auf die Menschheit ausschließlich unter den Gesichtspunkt der Gnade gestellt werden; sie ist immer zugleich Strafgericht, also beides zumal, wie auch das A. Tst. an den Geschicken sowohl der Einzelnen als der Völker nachweist.

Gehen wir sogleich zu den einzelnen Momenten fort.

Was den Satan betrifft, so gibt dasselbe Wort, welches die fortwährenden Angriffe der Schlange auf den Weibessamen bezeugt, diesen also zur Strafe den unheilvollen Einflüssen des Argen überläßt, doch zugleich dem Geschlechte die Verheißung, daß der Verursacher seines Unheils nicht Herr über es werden darf. Also auch hier Gericht und Gnade in Einem. Luther: „Es gehet über den Satan und Menschen nicht einerlei Urtheil, Gott nimmt sie auch nicht zusammen in die Strafe, wie er

von Rechts wegen hätte thun können, sondern scheidet sie auf's weiteste von einander. Denn ob er wohl über den Menschen auch zürnet, daß er dem Feinde Gottes wider seinen Willen gehorcht hat, so ist doch der Zorn wider den Satan viel größer... In dem aber wird der Trost, so zuvor als mit finstern Wolken verdunkelt war, zu einer hellen Sonne, die in die erschreckten Herzen leuchtet, daß Adam und Eva nicht allein solchen Fluch über sich nicht hören wie die Schlange, sondern daß sie hören, wie sie gleich an die Spitze und in einen Kampf wider den verdammten Feind gestellt werden, und das mit Hoffnung der Hilfe, die in des Weibes Samen Gott thun werde" (I, 350). Vgl. S. 295.

Ueber das G e w i s s e n s. S. 359. Sehr schön weist Hofmann an Genes. 3 nach, wie die Selbstbezeugung Gottes im Gewissen noch nicht nothwendig auch eine heilsame Wirkung auf den Gefallenen hat, sondern erst in Verbindung mit dem von außen an ihn kommenden Gotteswort, Schriftbew. 437. So ist es; erst das Zusammentreffen der äußern Manifestation Gottes, wohin insbesondere auch die ganze Lebensführung gehört, mit der innern weckt den Menschen aus seinem Sündenschlafe auf, wie die Erfahrung Vieler bezeugt; aber umgewandt, auch die äußere thuts ohne die innere nicht. Und von dieser Innenwirkung sagt vortrefflich Günther: „Daß Gott nach der ersten Sünde seinen Rapport mit den Menschen nicht gänzlich abgebrochen hat, — und dahin gehört vor Allem der Antagonismus Gottes mit dem Geiste im Gewissen und die fortgesetzten Creationsmomente in dem Leben der Gattung (ihre Erhaltung) — beides sind A n t i c i p a t i o n e n des E r l ö s u n g s w e r k e s von S e i t e n G o t t e s, so wie von S e i t e n d e s M e n s c h e n s o h n e s: R ü c k w i r k u n g e n s e i n e r G r o ß t h a t", Vorschule II, 164.

Ueber die V e r f l u c h u n g d e r E r d e vergl. mit Genes. 3, 17. 18. Röm. 8, 20. 21 und Oben S. 209. Es versteht sich von selbst, daß sich dieser Vorgang, so wenig als der Eintritt des Todes, allein aus dem centralen Verhält-

niß des Menschen zur materiellen Natur erklären läßt. Es ist ein göttliches Fluchverhängniß, das um der menschlichen Sünde willen über die Menschheit ergeht, aber der Hergang bleibt, wenigstens für mich, ein Räthsel. Deshalb setze ich nichts weiter hinzu. Ueber die Bedeutung der Sache selbst spricht sich Augustin so aus: Hic solent dicere (nämlich die Manichäer mit Bezug auf Gen. 1, 11 ff.): „Si Deus jussit nasci de terra herbam pabuli et lignum fructiferum, quis jussit nasci tantas herbas vel spinosas vel venenosas, quae ad pabulum non proficiunt, et tam multa ligna quae nullum fructum ferunt?" — Dicendum est, quod per peccatum hominis terra maledicta sit, ut spinas pareret, non ut ipsa poenas sentiret quae sine sensu est, sed ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando averti a peccatis et ad Dei praecepta converti. Herbae autem venenosae ad poenam vel ad exercitationem mortalium creatae sunt, et hoc totum propter peccatum, quia mortales post peccatum facti sumus. — Ante peccatum non est scriptum, quod terra aliud protulerit nisi herbam pabuli et ligna fructuosa; post peccatum autem videmus multa horrida et infructuosa de terra nasci, credo propter eam causam quam diximus. De Genesi contra Manichaeos (Opp. ed. Bened. I. col. 484 s.). Aehnlich sagt auch Luther, „daß uns die ganze Natur allenthalben erinnert des Fluches, so auf die Sünde über uns ergangen ist, daß aber dennoch etwas geblieben ist von dem vorigen Segen". — Die erziehende Kraft der Schmerzen, die V. 16 dem Weibe, und der harten Arbeit, die V. 17 und 18 dem Manne aufgelegt wird, bedarf keines weitern Beweises: labor remanet ad certamen August. Op. imp. VI, 29, vgl. Luther I, 378 (Walch). Schön und wahr Delitzsch: „Die ganze *κτίσις* ist mit dem Abfall des Menschen, ihres Herrn und Hauptes, aus ihrem durch den Menschen mit Gott verschlungenen Leben heraus dem *θάνατος* verfallen und der *φθορά* unterworfen. Verrohung und Verwilderung, Todesschmerz und Ver-

wesung haben sich infolge des Sündenfalles der den Menschen umgebenden Natur bemächtigt. Werden und Entwerden, Bilden und Entbilden, Entstehen und Vergehen sind zwar in dem Wesen des Naturlebens begründet, und es hätten also auch ohne die Sünde des Menschen die individuellen Bildungen der Natur nicht ewig bestanden, sie wären in das Allgemeine, aus dem sie hervorgegangen, zurückgenommen worden, aber ohne das angst- und qualvolle, großentheils gewaltthätige Verenden und das widerwärtige die Lebensluft verpestende Verwesen, welches die Schrift *θάνατος* und *φθορά* nennt.". — „Ethisch betrachtet offenbart die Natur den Zorn Gottes weit mehr als seine Liebe. Daß die gegenwärtige Welt um der in sie eingedrungenen Verderbniß willen nicht, wie frühere Schöpfungen innerhalb des Sechstagewerks, sofort wieder vertilgt worden ist, das hat seinen Grund in dem ewigen Erlösungsrathschlusse, welcher in dem Protevangelium zur ersten noch räthselhaften Selbstaussage gekommen ist. Vermöge dieses Erlösungsrathschlusses hat selbst der Fluch, der den Menschen trifft, eine Rückseite des Segens. Die Natur ist in dem Widerstande, den sie dem Menschen leistet, und in dem Schaden, den sie ihm zufügt, nicht nur die treue Vollstreckerin des göttlichen Zornwillens, sondern auch eine Lehrerin der Besonnenheit, die streng und ernst seinen excentrischen Bestrebungen, seinem prätendirten Absolutismus entgegentritt. Die Arbeit im Schweiße des Angesichts ist ein heilsames, die Sehnsucht nach dem Himmlischen in ihm weckendes Zuchtmittel. Nicht als ob der Fluch Gottes kein tiefer Ernst und sein Zorn nur die verstellte Geberde seiner Liebe wäre — aber der Lichtblick seines Liebeswillens strahlt durch das Zornfeuer seiner Heiligkeit hindurch und mitten im Fluche erbeut sich auf Grund des ewigen Rathschlusses der göttliche Segen. Wer dem Winke der Liebe hinter dem Zorne folgt und den Segen erfaßt, der wird gerettet. Auch der dem unfreien Kosmos innewohnende Zorn, welcher zuletzt aus dessen Innern als ein ihn

verzehrendes Feuer ausbrechen wird, ist kraft jenes Rathschlusses nicht ohne Mischung der Liebe. Während der göttliche Zorn die alte Welt der Selbstsucht und des Todes verzehrt, gebiert die göttliche Liebe eine neue Welt aus der Asche der alten. Die gegenwärtig unter dem Fluche mitseufzende und mitkreißende Creatur wird auch Mitgenossin unserer Herrlichkeit. So sind diese strafrichterlichen Sentenzen über den Menschen, wie Gregor der Große sie nennt, sagittae amarae ex dulci manu Dei".

Daß endlich der Tod, wie er nach Genes. 3, 19 eintritt, eine, mit Hinsicht auf die Erlösung getroffene, Modification der Todesdrohung in Cap. 2 sei, geht schon aus der Analogie der übrigen Strafen, von denen er umgeben ist, hervor. Zwar der Ansicht, als sei die Schöpfung des Weibes schon in Voraussicht des Falls, um dem hernach eintretenden Tode die Spitze abzubrechen, geschehen — dieser Ansicht kann ich nicht beistimmen, weil der Gattungsberuf des Menschen nicht erst durch die Sünde bedingt, sondern göttliche Bestimmung desselben ist; aber jedenfalls geht, was die Schrift Tod nennt, nicht auf in dem, was dem ersten Adam widerfuhr, — vgl. S. 361 ff. Dieß hat man auch vielfach in der Kirche anerkannt. Die VV. sagen: „Gott hat den Tod verhängt, damit das Böse nicht unsterblich werde; so wandelt sich die Strafe in Wohlthat". „Gott löst das Gefäß, dem die Sünde inhärirt, für eine Zeitlang auf, damit es gereinigt zum Leben wiederhergestellt werden könne". So z. B. Irenäus III. 23, 6, so Gregor v. Nyssa in der Leichenrede auf die Pulcheria, so Greg. v. Naz. Or. 42; und das sagen sie, trotz dem, daß ihnen der Tod die Strafe des Ungehorsams ist. Bei Athanasius, der den furchtbaren Ernst des Todes am tiefsten faßt, finde ich keine derartige Andeutung. „Erst Christus hat ihn durch seinen Tod überwunden". Aber er läßt doch die Wirkung dieses Sieges den Heiligen des alten Bundes zu gute kommen, und zwar durch das Medium der Höllenfahrt, wie auch andere VV. Dagegen thut Augustin Op. imp. VI, 32

den Ausspruch: mors quidem hominis... sine dubio poenalis est, sed Deus per gratiam suam in usum nobis bonum poenalia mala vertit, und Luther bemerkt zu Genes. 3, 16: „den Tod, den sie (das Weib) mit der Sünde verdienet hatte, legt die Schrift auf den andern und unedleren Theil des Menschen, nämlich auf das Fleisch, damit der Geist um des Glaubens willen lebe... Dazu, wenns der Tod nicht wäre, würde die Sünde nimmermehr untergehen; darum wird eben damit der Sünde endlich gewehrt und ist sonst kein Rath, ihrer los zu werden. Solche gnädige und heilsame Strafe gibt er uns, daß die Sünde durch den Tod erwürgt würde", Walch 1, 369; womit zu vergleichen die oben S. 362 angef. Stellen, welche die andere Seite der Sache aussagen. Noch gewaltiger aber redet Luther da, wo er im Glauben an den Todessieg Christi den leiblichen Tod betrachtet; da nennt er ihn „ein Kinderspiel und einen Scherz", da sagt er, sobald nur durch den Glauben der Tod im Herzen, die Sünde und der Zorn Gottes, aufgehoben sei, „sei der leibliche Tod kein Tod mehr", und das gilt ihm nicht blos von den Christen, sondern rückwärts durch alle Zeiten hindurch, wo immer der Glaube an die Verheißung sich findet. In diesem umfassenden Sinne sagt er zu Genes. 22, 11: „Denn wer wird dieß zusammen reimen und mit einander vergleichen können, daß gesaget wird: der Tod ist kein Tod, sondern ist das Leben? Moses sagt selbst das Widerspiel. Denn wenn du dem Gesetze zuhören wirst, so wird es dir also sagen, wie das alte und christliche Lied lautet, so man in der Kirche singet: Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen. Aber das ist allein ein Gesetz-Lied; das Evangelium aber und der Glaube kehren dieß Lied um, und singen also: Mitten im Tod sind wir im Leben; wir loben dich, lieber Herr Gott, der du unser Erlöser bist, du hast uns vom Tod auferwecket und uns selig gemacht. Denn das Evangelium lehrt, daß im Tode drinnen das Leben sei, welches dem Gesetz und der

Vernunft unbekannt und unmöglich ist — und haben die Patriarchen und geistlichen Menschen solche Dinge wohl und herrlich verstanden". Doch damit sind wir auf das Gebiet der Heilsoffenbarung abgeschweift. — Kehren wir auf das allgemeine zurück.

Für das Verhalten Gottes zur Heidenwelt sind Apostg. 14, 15—17 und 17, 24—31 die Hauptstellen; jene bezeichnet mehr die negative (vergl. Ps. 147, 20), diese, der eigentliche locus classicus, die positive Seite jenes Verhaltens. Sie öffnet uns den Blick in eine göttliche Pädagogie, welche sich von außen durch die Leitung der Weltgeschichte, von innen durch die Immanenz Gottes in der Menschheit vermittelt, und die Anbahnung eines persönlichen Verhältnisses mit ihm zum Zweck hat: *ζητεῖν θεὸν, εἴ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν* *). Dieser Zweck blieb nun freilich an der Heidenwelt im Ganzen unerreicht; Gott blieb ihr der unbekannte v. 23, und darum die ganze Vorzeit in allen ihren Perioden eine Zeit der *ἄγνοια* 30: intellektuelle und ethische Unwissenheit in Betreff des lebendigen Gottes. Das Licht schien in die Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht aufgenommen, sie schloß sich dagegen ab Joh. 1, 5 **). Daher die grauenvolle Nacht des Heidenthums, und bis zu welchen Gräueln es in dieser Nacht herabsank, zeigt Röm. 1, 20 ff. Die Ansicht von einer zum Bessern fortschreitenden Entwicklung der alten Welt hat keine Wahrheit — man denke an den Ausgang seiner Geschichte, an die Versumpfung des römischen Reiches, wie sie von Sallust, von Seneka (de ira II, 8. 9), von Juvenal beschrieben wird. Selbst die Philosophie endete in der Verzweiflung an der Wahrheit, im Scepticismus. Dennoch war jene göttliche Pädagogie nicht verloren. Gelang es ihr auch nicht, ein bewußtes Suchen zu

---

*) Vgl. Menken: Blicke in das Leben des Ap. Paulus 281 ff. und Baumgartens Commentar zu d. St.

**) Vgl. Besser, Auslegung des Evg. Johannis zu d. St.

wecken, ein unbewußtes Hinstreben nach dem Heile hat sie doch erzeugt; ließ sich auch die Masse nicht bewegen, einzelne Gemüther haben sich doch ziehen lassen und wenigstens ahnende Lichtblicke gethan, obschon schwerlich bis zur Erkenntniß eines persönlichen Gottes. Ueberhaupt ist der wirkliche Erfolg weniger in dem, was offen heraustritt, als in dem, was hinter der Erscheinung liegt, zu suchen. Es kam darauf an, die Menschheit mit Geduld zu tragen bis zu dem Eintritt der neuen Ordnung der Dinge, die mit dem Gerichte über die *οἰκουμένη* abschließt und deshalb zuvor mit der Predigt von der Buße an die Gesammtheit der Völker sich wendet, v. 30. Wo diese Eingang findet, da wird dann auch Alles, was das Heidenthum auf dem natürlichen Lebensgebiete Herrliches producirt hat, in den Dienst des Reiches Gottes genommen und in demselben verklärt. In wie ferne nun die göttliche Wirksamkeit in der Heidenwelt dem Eintritt der christlichen Heilsökonomie zur Vorbereitung gedient, darüber habe ich meine unmaßgeblichen Gedanken oben ausgesprochen. Ich fürchte nicht, die Grenze zwischen Natur und Gnade verrückt zu haben, wenn ich auch für dieses Gebiet eine Art von gratia praeveniens annehme, die ich von der gratia spir. s. applicatrix genau unterscheide. Die eigenen Erfahrungen des Christen, die er vor seiner persönlichen Bekehrung zu Gott macht, dürften eine, wenn auch nicht ganz zutreffende, Analogie dafür darbieten.

Die kirchliche Theologie hat sich die Andeutungen, die in den angeführten Stellen liegen, vielfach angeeignet, obwohl nicht immer in der rechten Weise. Die griech. VV. erkennen das Walten des Logos in der Heidenwelt an; die Alexandrinische Schule gestand der hellenischen Philosophie eine ähnliche Bedeutung für das Heidenthum zu, wie dem Gesetze für Israel, sie sah in ihr eine Erzieherin zum Christenthum, aber sie hat den spezifischen Unterschied zwischen diesem und dem (späteren) Platonismus vielfach

verkannt, während andrerseits Augustin durch die vorausgesetzte Gnadenwahl an der rechten Würdigung der vorchristl. Zeit gehindert ward. Doch thut er tiefe Blicke in die verborgene Tiefe des göttlichen Waltens, namentlich, wenn er einmal sagt: Prorsus cujus vult miseretur, et quem vult, obdurat. Sed haec voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione *). Befreit man diesen Gedanken von der Hülle der Prädestinationslehre, so enthält er einen Fingerzeig, der weiter führen kann. Auch die protest. DD. erkennen in der Heidenwelt eine Pädagogie, indem sie die Manifestation Gottes im Gewissen und in der Natur als eine vocatio Dei generalis, als invitamenta et incitamenta ad ecclesiam bezeichnen. Haben sie, wie man ihnen vorwirft, das Verhältniß des Heidenthums zum Christenthum unterschätzt, so wird es dagegen von den Neueren meist überschätzt.

Sehr gut spricht sich darüber Kliefoth (Von der Kirche 1, 60) aus: „Das negative Verhalten Gottes zum Kosmos schließt ein positives nicht aus, sondern ein. Und nicht allein in der Beziehung, daß dieses göttliche Dahingehenlassen in der Sünde zugleich ein Dahingeben in die Strafe und somit ein Erwecken zur Buße ist (denn die Buße, die nur so entsteht, ist allerdings nicht eine Buße zum Leben, sondern eine Buße zum Tode); sondern jenes Gehenlassen wäre gar nicht möglich, und der Sohn Gottes und der heilige Geist könnte auch in creatürlicher Weise nicht mit diesem Kosmos in Berührung treten, die Heiligkeit Gottes könnte die Sünde, und seine Weltherrschaft könnte die Herrschaft des Argen nicht dulden, wenn nicht ein

---

*) Bei Ritter, Geschichte der christl. Philos. Bd. 2, 389.

besonderer Gnadenakt Gottes dazwischen träte. Dieser Gnadenakt aber ist der göttliche Heilsrathschluß selber. Nur die Verwirklichung des Heils geht in ihren Stadiem particularistische Wege, aber der Heilswille Gottes ist von vorn herein allgemein; in der Abgeschiedenheit Israels bereitet der Sohn sein Opfer und wirkt der Geist der Offenbarung, aber nur, damit Alle erlöst werden und neue Herzen empfangen. So aber sieht Gott die Welt und liebt sie von Anfang her in seinem Sohne; und so im Hinblick auf seines Sohnes gewisses und genugsames, obgleich der Zeit nach noch nicht gebrachtes Opfer, kann Gott einerseits die Welt aus Erbarmung trotz seiner Heiligkeit in ihrer Sünde dahin gehen lassen; — es gibt keine Theodicee, wenn man den Gnadenrath Gottes, oder seine Gleichzeitigkeit mit dem Sündenfall läugnet, — andrerseits erhält eben dadurch der Begriff dieses Gehenlassens positive Bestimmtheiten. Das Gehenlassen des Kosmos besteht hiernach darin, daß Gott mit dem sündigen Kosmos Geduld hat, das schließliche Gericht und den Tod suspendirt, und die Welt wider ihre Würdigkeit erhält, um der Erlösungsabsichten seines Sohnes willen. Und dieses Erhalten kann sich nicht blos darauf erstrecken, daß Gott der Welt Raum zur Buße und Umkehr aus eignen Kräften gäbe. Da eine solche dem Sünder unmöglich ist, so hätte die der sündlichen Entwickelung in eigner Hülfslosigkeit hingegebene Welt, wenn Gott sie nur in diesem Sinne erhalten hätte, ihren Selbstzerstörungsprozeß rasch durchlaufen müssen. Das göttliche Gehenlassen wird somit weiter darin bestehen, daß Gott der zerstörenden Macht der Sünde und des Argen Schranken setzt und gegen dieselbe zwar nicht das ethische Leben, weil noch keine Heilswirkung geschieht (?), aber doch das natürliche Leben, die Existenz schützt; die Sünde und durch sie der Arge haben Macht und Raum durch den ganzen Kosmos zu wirken, sie durchwirken und bestimmen auch Alles, sie verderben und schädigen auch Alles, aber die Schranke setzt ihnen um seines Sohnes willen

die Gnade Gottes, daß sie die Natur nicht zur Sünde, daß sie die Creatur nicht bös machen, daß sie corrumpiren, aber nicht die gottgeschaffene Existenz vernichten können".

## §. 33.

In Israel aber bereitet Gott durch unmittelbare Offenbarung die speciellen Bedingungen für die zeitliche Verwirklichung des Rathschlusses vor. Er schafft das Volk, aus welchem Christus dem Fleische nach geboren werden soll, und macht es, indem er es von den übrigen Nationen absondert, zu einem Volke seines Eigenthums, in welchem er selber wohnen will. So erhält und bewahrt er zunächst an einem Punkte die Gemeinschaft zwischen sich und der Menschheit, ohne welche diese der künftigen Erlösung verloren gehen mußte. Es ist dieß zwar noch kein persönlicher Lebensverkehr mit der Gesammtheit des Volkes, vielmehr nur erst Gemeinschaft mit dem Volke als solchem, eine Volksgemeinschaft, und deshalb auch nur eine noch äußerliche, vorläufige, aber doch bereits gegenwärtige Gemeinschaft des Heils, welche zugleich Weissagung, Vorbild und Vorbereitung auf das Künftige ist.

In einer zwiefachen Linie von Thatsachen stellt sich dieß Zukünftige in der Gegenwart Israels dar. Auf der einen Seite tritt Gott selbst in einer Reihe von Theophanien in die Geschichte ein und gibt sich damit eine sichtbare und doch wieder unnahbare Gegenwart in dem Volke, eine Gegenwart, die eben sowohl seine den Sünder negirende Heiligkeit, als seine erbarmende Gnade bekundet. Auf der andern Seite erwählt er sich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Menschen zu Trägern seiner Offenbarung, welche Gestalt und Werk des künftigen Erlösers in vorbildlichen Zügen darstellen. Insbesondere geschieht dieß durch die drei Institutionen des Prophetenthums, Priesterthums und Königthums, durch die sich Got-

tes Gnadenwille an Israel verwirklicht und zugleich seine dereinstige vollkommene Realisirung abschattet. Aber gerade darin zeigt sich auch das Mangelhafte und Vorläufige des alten Bundes. Denn jenes Kommen Gottes zu seinem Volke ist nur eine äußere, überdieß momentane Erscheinung, keine Hineinsenkung in dessen innerste Persönlichkeit, und diese menschlichen Vorbilder stehen selbst noch in einem äußerlichen Verhältniß zu ihr. Beide Linien gehen nur erst neben einander her; sie durchdringen sich noch nicht organisch, sondern deuten nur hin auf den Punkt, in welchem sich Gott mit der Menschheit in Christo persönlich einigen wird. Und eben so ist auch die Heilsvermittelung, der jene drei Institutionen dienen, eine noch unvollkommene und äußerliche; tritt aber Er einst in die Welt, dann werden sie in ihm zu Momenten des Einen welterlösenden und weltvollendenden Heilswerks werden.

Neben und innerhalb dieser gesammten thatsächlichen Bezeugung Gottes an Israel geht eine Offenbarung durch das Wort einher, welche, in den Organismus der Geschichte verflochten und zugleich über ihn hinausweisend, den Doppelcharakter des Gesetzes und Evangeliums an sich trägt. In dem Gesetze tritt dem Volke die ethische Gemeinschaft mit Gott als eine objective Norm, als eine Erfüllung heischende Forderung entgegen; aber es hat als solches nicht die Kraft, die verkehrte Herzensstellung desselben zu ändern, es bleibt sowohl seiner äußern Form, als noch mehr seinem innern Wesen nach unerfüllt, und wird so dem Volke ein Zeuge seiner Schuld, eine Anklage vor Gott; es beschließt Alles unter seinen Zorn. In dem Evangelium tritt ihm dagegen die erbarmende Gnade entgegen und schließt sich ihm das Vaterherz Gottes auf, welches die Schuld vergibt und die Missethat erläßt, womit dem Einzelnen Buße und Glaube, mithin persönlicher Antheil am Heile ermöglicht wird. Aber das Evangelium hat hier, weil das Heil ein noch zukünftiges ist, durch-

weg die Gestalt der Verheißung, und prägt sich deshalb als Prophetie aus. Diese Prophetie entfaltet sich in einer Reihe von Weissagungen, welche auf Anlaß der jedesmaligen Stadien der Heilsgeschichte und entsprechend den beiden Linien derselben das Mysterium der Zukunft in aufsteigender Klarheit enthüllen; auf der einen Seite wird die Zukunft Jehova's zu seinem Volke mit immer größerer Bestimmtheit bezeugt, auf der andern Seite concentrirt sich die Verheißung des erscheinenden Messias in immer engern Kreise, von der Nachkommenschaft des Weibes auf Seth's Geschlecht, auf Abrahams Samen, auf den Stamm Juda, auf das Haus Davids, auf Serubabel — hier wie dort zur Erlösung von Sünde und Tod, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, zum Gericht über die Welt und zur Verklärung der Menschheit in einem Reiche der Herrlichkeit. Diese zwei Formen der Weissagung berühren sich vielfach und gehen auf den Höhepunkten der Prophetie in eines zusammen.

In der Totalität dieser Momente ist die Offenbarung Gottes in Israel Vorbereitung, Vorausdarstellung und Weissagung auf seine Erscheinung in Christo.

Gewirkt aber wird sie vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste. Der Verheißene ist auch hier schon der Mittler für den Liebeswillen des Vaters, der Träger der gesammten alttestamentlichen Oekonomie. Er geht, noch verhüllt, durch die ganze Vorgeschichte der Menschheit hindurch; er bereitet seine Erscheinung im Fleische vor, er wirkt durch den von ihm ausgehenden Geist das auf ihn weissagende Wort und die auf ihn deutende Gestalt der Heilsgeschichte, er ist im steten Kommen zu seinem Volke begriffen und läßt es auch da nicht, wo es seinen prophetischen Beruf verfehlt zu haben scheint. Indem es äußerlich unter gerechten Gerichten zerfällt, wächst innerlich die Sehnsucht des kleinen Kerns, den sich die Gnade erhält: „Ach daß die Hülfe aus Zion käme und der Herr sein gefangenes

Volk erlösete". Und auf die Frage der Sehnsucht „Herr wie lange noch", antwortet der letzte der Propheten: Bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, deß ihr begehrt. Siehe ich komme, spricht der Herr Zebaoth.

Damit haben wir die Voraussetzungen der Christologie erschöpft.

Den Schriftbeweis hiezu geben wir nicht. Er könnte nur durch eine eingehende Darstellung der Geschichte Israels geführt werden, was über die Grenzen, die wir uns gezogen, hinausginge. Auch liegen gerade auf diesem Gebiete die bedeutendsten Leistungen vor. Man vgl. Delitzsch zur Genesis, insb. den vortrefflichen Abschnitt über das Wesen der Patriarchengeschichte 1, 319—329., Hofmanns Schriftbeweis, insb. 1, 154 ff. über die zwiefache Reihe göttlicher Heilsthatsachen in Israel, und S. 565 über den Verlauf der alttestl. Geschichte.

Wir bemerken nur dieses. Wenn die Schrift von einem Kommen des Herrn zu Israel redet, so meint sie damit nichts weniger als „ein allmähliges Werden des Gottmenschen, nichts weniger als einen gottmenschlichen Prozeß, aus dem zuletzt als reife Frucht der Gottmensch resultirte". Dieser verhängnißvolle, namentlich von Lange geistreich vertretene Irrthum beruht, abgesehen von dem falschen Begriff des Gottmenschen, den er zur Voraussetzung hat, auf einer falschen Vorstellung von der Geschichte Israels. Denn zwar geht durch sie ein Fortschritt hindurch, welcher, wie der §. andeutet, die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu seinem Ziele hat; aber dieser Fortschritt ist kein gottmenschliches Werden, weder nach der objectiven, noch nach der subjectiven Seite angesehen. Denn was die erstere betrifft, so verhält es sich nicht so, als ob Gott allmählig sich immer tiefer hereinsenkte in das innerste Leben des Volkes und die Substanz desselben immer intensiver mit seinem Wesen durch-

dränge; sondern er bleibt, obwohl in seiner Mitte wohnend, doch von ihm, als einem unheiligen, geschieden, wie die ganze Symbolik der Hütte und des Tempels zeigt, ja nach Zerstörung desselben zieht sich diese seine unmittelbare Gegenwart ganz zurück, er verkehrt mit dem Volke nur noch durch das Medium seiner Propheten. Die Prophetie stellt die Gestalt des Zukünftigen in dem Maaße klarer und herrlicher dar, in welchem die Theokratie äußerlich zerfällt und zur Knechtsgestalt herabsinkt; aber das ist doch kein gottmenschliches Werden. Und auf der andern Seite angesehen, so zeigt uns auch das subjective Verhalten des Volkes im Ganzen keinen organischen Fortschritt des Lebens in Gott. Die Macht der Sünde läßt es nicht dazu kommen; sie reagirt beständig gegen Gottes Zucht und Gnade und reißt die Nazion von einem Rückfall in den andern hinein. Noch durch den Mund des letzten Propheten läßt ihr Gott bezeugen: „Ihr seid von euerer Väter Zeit an immerdar abgewichen von meinen Geboten" (Mal. 3, 7), und der erste christliche Märtyrer ruft ihnen zu: „Ihr widerstrebet allezeit dem heil. Geist, wie euere Väter, so auch ihr" (Apg. 7, 51. Vgl. Röm. 10, 19—21). So wenig hat selbst die dazwischenliegende Zeit der Makkabäer die Gesinnung des Volkes als solchen geändert. Es ist auch am Ausgang seiner Geschichte noch das alte, das Volk von hartem Nacken. Vgl. Deut. 9, 13 mit Jes. 48, 4.

Somit wären wir also mit der Frage nach dem gottmenschlichen Werden auf den bessern Theil des Volkes, auf das geistliche Israel innerhalb des fleischlichen gewiesen. Das ist die Reihe des alttest. Gottesmenschen. Aber auch hier gewahre ich keinen solchen organischen Fortschritt; die späteren stehen nicht höher als die früheren, die Lebensgemeinschaft der nachexilischen Propheten und Helden mit Gott ist keine intensivere als die der Patriarchen, Abraham bildet wie den Anfangs- so auch den Höhepunkt der ganzen Reihe, und das Wenige, was wir über die Stillen im Lande unmittelbar vor der Erscheinung Christi

wissen, berechtigt uns auch noch nicht, hier eine derartige Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen anzunehmen, daß daraus ein Gottmensch hätte resultiren können. Mit einem solchen wäre uns auch in der That nichts gedient. Wo finden wir also den Lebensbaum, dessen Entwicklungsknoten eben so viele Ansätze zu dem werdenden Gottmenschen sein sollen? Lange verweist uns schließlich an den Stammbaum Christi, der durch das Alte Test. hindurchgeht, insonderheit an die theokratischen Zeugungen und Empfängnisse; er sagt in der philosoph. Dogmatik S. 425: daß „Geburt und Wiedergeburt auf der Entwicklungslinie der substanziellen Lebensweihungen so lange einander entgegenrücken, bis sie endlich in Eins zusammenfallen, bis die Wiedergeburt erscheint in der Naturtiefe der Geburt, bis die Geburt erscheint in der Geistesweihe der Wiedergeburt, bis Geburt und Wiedergeburt in voller Einheit einander verklären"; also eine fortschreitende Weihung der Zeugungen und in Folge davon „eine successive Heiligung der menschlichen Substanz, obwohl bedingt einerseits durch die Freiheit Gottes, andrerseits durch die Freiheit, näher durch das ächte Glaubensleben der Individuen". Und der Beweis für diese Ansicht, welche die wunderbare Empfängniß des Herrn ihrer Einzigartigkeit entnimmt und ihr eine Reihe analoger vorangehen läßt, welche die seinige vermitteln sollen, der Beweis für diese Ansicht, welche eigentlich nur eine Verallgemeinerung der katholischen Doctrin von der conceptio immaculata virginis Mariae ist, und in dieser Verallgemeinerung die Schriftlehre von der Erbsünde zerstört?*) — Lange erinnert uns an die biblischen Unterscheidungen zwischen den Kindern

*) Dagegen sagt schon Calov Syst. VI, 126: Nec tamen ideo (wegen der Empfängniß Christi vom heil. Geist) fabula rabbinica opus est, de parte massae nobiliori in Adam intacta servata et postea in Sethum et caeteros posteros sine peccato propagata, ex qua conditum sit beatae virginis corpus etc.

Gottes und den Kindern der Menschen, an die Auswahl Sems, Jakobs, Davids, „in dessen Hause vorzugsweise jene Weihungen fortwalten sollen“. Aber in der That, unglücklicher hätte er seine Beispiele gar nicht wählen können; sie beweisen eher das Gegentheil; er hat die Mutter Salomo's, er hat das elfte Kapitel des 2. B. Samuelis vergessen, welches allein schon diese ganze Theorie umstößt; er hat nicht beachtet was Delitzsch Bibl. proph. Theol. 317 entgegenhält: „Gerade die Genealogien Christi enthalten so viele Namen von Sündern und Sünderinnen, daß nicht einmal eine Entwicklung der Fähigkeit, das Heil zu empfangen, geschweige ein gottmenschliches Werden hervortritt“. Und was wissen wir denn von der Empfängniß und Geburt der Mutter des Herrn, das uns berechtigte, gerade in ihr die edelste, von Haus aus geweihete Frucht des Davidischen Geschlechtes zu sehen? — Gegenüber jenen lauten Zeugnissen der Schrift wider die fragliche Ansicht und gegenüber dem völligen Schweigen der Schrift zu Gunsten derselben, schließen wir mit dem Resultat für die Christologie:

So wenig der Gottmensch aus der Entwicklung des rein natürlichen Lebens der Menschheit, eben so wenig wird er aus der des alttestamentlichen Volkes Gottes herausgeboren; seine Erscheinung ist nicht das Resultat eines vorangehenden gottmenschlichen Prozesses; er wird von oben hereingeboren in die Welt.

---

# Beilagen und Zusätze.

Zu S. 100 oben. Die Melanchthonische Stelle lautet so: Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis scholastici Theologistae, cum in his locis solis versarentur. Nonne in disceptationibus suis vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis et nescio quibus aliis inanibus vocabulis? Et dissimulari eorum sultitia posset, nisi Evangelium interim et Christi beneficia obscurassent nobis illae stultae disputationes... Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere. Edit. Augusti p. 9.

Zu S. 124 (u. 97). „Was ist", läßt Gregorius von Nazianz die Gegner einwenden, „das dem heiligen Geist Fehlende, um Sohn zu heißen? Denn wenn ihm nichts mangelte, wäre er auch Sohn". „Wir sagen", ist die Antwort, „daß ihm nichts mangele. Denn Gott kann nichts mangeln. Nur der Unterschied der Offenbarung, daß ich mich so ausdrücke, und des gegenwär-

tigen Verhältnisses gibt den Grund zu verschiedenen Benennungen. Dem Sohne mangelt nichts zum Vatersein, und das Sohnsein (υἱότης) ist kein Mangel, und ebenso mangelt auch dem Vater nichts zum Sohnsein. Doch ist der Vater nicht Sohn. Aber das ist durchaus kein Mangel, und ebenso wenig eine Unterordnung des Wesens, vielmehr wird dem Vater das Ungezeugtsein, dem heiligen Geiste das Ausgehen zugeschrieben, damit das Unvermischte der drei Personen festgehalten werde bei der Einheit der Natur und Würde der Gottheit. Der Sohn ist nicht Vater (denn es ist nur Ein Vater), aber er ist was der Vater, der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist (denn es ist nur Ein Eingeborener), aber er ist was der Sohn, die Drei sind Eins der Gottheit nach, das Eins ist Drei den Eigenschaften nach, und so haben wir weder eine sabellianische Einheit noch eine schlimme Zertheilung". Or. XXX, 9. Nach Baur's Uebersetzung: Trinitätsl. I, 463.

Zu S. 136. Die Art, wie Hofmann die Schriftlehre von der Trinität darstellt, gibt der Theorie des Augsburger Theologen Joh. Aug. Urlsperger, von der übrigens die Darstellung Hofmanns ganz unabhängig ist, ein Interesse für die Gegenwart. Denn wie verschieden auch der Weg ist, den beide gehen, in dem allgemeinen Resultate treffen sie zusammen. Der Grundgedanke Urlspergers ist: Die Unterscheidung einer Wesensdreieinigkeit und einer Offenbarungsdreieinigkeit. Auf letztere beschränken sich die Aussagen der Schrift. Um ihren Sinn zu ermitteln hat man von den Namen Vater, Sohn und Geist auszugehen. Indem die Schrift von einem Vater und einem Sohne redet, lehrt sie ein Verhältniß der Gleichheit und der Ungleichheit zwischen beiden. Dem Wesen nach sind sie einander gleich, der Sohn ist Gott wie der Vater, aber sofern sie im Vater- und Sohnsverhältniß stehen, sind sie einander ungleich. Denn der Sohn ist als solcher vom Vater abhängig und bedingt, dem Vater untergeordnet, der Vater größer als der Sohn.

Dieses Verhältniß der Ungleichheit kann nun kein inneres, nothwendiges Wesensverhältniß sein, denn der Begriff Gottes, als des absolut Vollkommenen und Nothwendigen, schließt jede Bedingtheit und Abhängigkeit aus. Gott muß als schlechthin sich selbst gleich gedacht werden; eine in seinem Wesen begründete Dreiheit von Personen, deren eine von der andern gezeugt wird und durch die andere ausgeht u. s. w., wäre ein innerer Widerspruch gegen diese absolute Nothwendigkeit, die das Wesen Gottes charakterisirt. Jenes Verhältniß der Ungleichheit muß also seinen Grund haben in einem göttlichen Rathschluß, zum Zweck der Offenbarung nach Außen. Es ist die Schöpfung, Erhaltung, Erlösung und Vollendung der Welt, zu deren Verwiklichung sich Gott zum Vater, Sohn und Geist bestimmt. Die Setzung einer endlichen Welt ist nämlich für Gott in seiner absoluten Unendlichkeit unmöglich. Beide stehen, für sich gedacht, im ausschließenden Gegensatz. Unendliches und Endliches, Ewigkeit und Zeit, Unbedingtheit und Bedingtes stehen sich so diametral entgegen, daß sich die Existenz des Letzteren von dem Ersteren nicht unmittelbar ableiten läßt; denn eine das Endliche setzende Thätigkeit Gottes ist selbst schon eine Beschränkung des Unendlichen, jede Beziehung Gottes auf die endliche und mannigfaltige Welt ein Eingehen in das Endliche, was seiner Unendlichkeit widerspricht. Die unendliche Ursache kann keine endliche Wirkung haben. Es bedarf deshalb zur Schöpfung der Welt eines Mittleren zwischen Gott und der Welt, eines Verbindungsmittels, das in seiner Unendlichkeit zugleich die Endlichkeit an sich hat, das Zeit und Ewigkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit in sich vereinigt. Und eben zu diesem Zwecke läßt sich eine göttliche Person (um vorläufig diesen, obwohl unpassenden, Namen zu brauchen) durch die wirkende Kraft der andern (die uns als Vater bekannt ist) zu einem Geburtsausgang aus Gott, und damit zum Sohnesverhältniß bestimmen und setzen. Sie wird im eigentlichen Sinne aus Gott geboren, setzt

sich durch diesen Ausgang aus Gott heraus, unterscheidet sich so als außer Gott von Gott, und gewinnt damit eine gewisse Sichtbarkeit und Erkennbarkeit nach außen; näher, sie wird das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes, der Glanz seiner Herrlichkeit, der Anfang der Kreatur Gottes und als solcher das Medium für die Offenbarung Gottes. Denn sie vereinigt nun die beiden Momente der Unendlichkeit und Endlichkeit in sich, sie kann sich nun durch ihre unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmen, eine endliche Welt schaffen und sie in Verbindung mit sich setzen. Dieser Geburtsausgang, wodurch der Vater erst zum Vater, der Sohn zum Sohne und dem Vater ungleich wird, ist nicht eine einseitige, sondern eine beiderseitige Wirkung derselben — indem der Sohn bestimmt wird, bestimmt er sich selbst; er ist ferner ein vorzeitlicher, vorweltlicher Akt, aber er bildet sich zum Zweck der Erlösung immer tiefer in die Endlichkeit hinein; der Sohn erscheint als Engel des Bundes, er wird sodann Mensch und erniedrigt sich in freiwilliger Einschränkung seiner unendlichen Kräfte bis zum Tode, bis zur Ruhe im Grabe. Von da an läßt er stufenweise seine Herrlichkeit hervortreten, bis endlich alle Zwecke seines Kommens erreicht sind; dann hört die ganze Oekonomie auf, das Sohnes- und Abhängigkeitsverhältniß erreicht sein Ende; zum Vater zurückkehrend ist der Sohn nicht mehr außer, sondern in Gott, nicht mehr Sohn, sondern ein göttliches, Gott völlig gleiches Subjekt, obwohl ewig als Gottmensch. Eben so geht auch der Geist vom Vater, jedoch in anderer Weise aus, um bei dem Sohne zu sein und in Vereinigung mit ihm die Erlösung zu vollenden u. s. w.

Dieß ist die ökonomische Trinität; die Schrift, sagt Urlsperger, weiß von keiner andern, auch die Kirche lehre und bekenne im Grunde keine andere, ihr Irrthum sei nur, daß sie das auf eine Wesensdreieinigkeit überträgt, was doch allein von der ökonomischen gilt. Von dieser Einsicht aus lösen sich von

selbst alle Bedenken gegen die, abgesehen davon allerdings mit Widersprüchen behaftete, Kirchenlehre, und lassen sich die mannigfaltigen Häresien eben so leicht widerlegen als berichtigen.

Diese Offenbarungstrinität läßt nun aber auf eine hinter ihr liegende Wesenstrinität schließen. Denn wäre Gott nur die Identität mit sich selbst; blose schlechthinige Einheit, bestünde in ihm keinerlei Unterschied, so ließe sich eine Zeugung, ein Ausgehen, ein Senden gar nicht denken. Es sind daher allerdings Drei in Gott, die durch die Einheit des Wesens zu einem Geiste verbunden werden, aber diese drei Subjecte sind nicht Vater, Sohn und Geist, also auch nicht Personen; man könnte sie etwa drei selbstständige wesentliche Kräfte eines Geistes nennen, aber man kann eigentlich gar nichts über sie aussagen, weil sie sich uns nicht an sich, sondern nur durch die Offenbarungsdreieinigkeit aufschließen; am nächsten dürfte man der Wahrheit kommen, wenn man sie als Macht, Weisheit, Liebe bezeichnet.

Dieß sind die Grundgedanken Urlspergers *). Man sieht leicht: sie ruhen auf einem philosophischen Hintergrunde, ob sie gleich nur als Resultate der Schriftforschung von ihm angesehen werden wollen. In jener Hinsicht waren sie für ihre Zeit von Bedeutung; das Bleibende und Wahre daran aber ist, wie mich dünkt, die Wahrnehmung, daß nach der Schrift die trinitarischen Unterschiede und Verhältnisse tiefer, ich möchte sagen, elastischer gefaßt werden müssen; so tief, daß sich die Personen in ihrer Manifestation bis zur Ungleichheit und Unterordnung fort-

---

*) Ich bin in dem Obigen der Schrift Urlspergers: Kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit, Augsb. 1777, gefolgt. Ausführlicher entwickelt er es in den freundschaftlichen Briefen u. s. w. vom J. 1770—74. Umfassendere Darstellungen geben: Baur, Dreieinigkeit 111, 705 ff. und Meier, 2, 97.

bewegen können, ohne deshalb die wesentliche Einheit aufzugeben.

Zu S. 153 Z. 6 v. u. Die Stelle aus Gerhard Exeg. L. II, p. 71 lautet so: Practicam definitionem Dei proponit I. Joh. IV, 8: Deus charitas est. Ex charitate omnia Dei opera procedunt, et Spiritus s. a Patre et Filio ab aeterno procedens est substantialis amor Patris et Filii. In tempore Deus ex charitate omnia creavit, ex charitate misit Filium ad opus redemtionis praestandum, ex charitate dat Spiritum s. qui similes motus in cordibus credentium accendit, ex charitate in vita aeterna a facie ad faciem beatis sese intuendnm praestabit — omnia in charitate et ex charitate agit.

Zu S. 173 Z. 7 v. u. Gregor v. Nyssa Or. cat. 5. „Dieser Gott nun, das Wort, die Weisheit, wurde nicht durch Nothwendigkeit zur Bildung des Menschen getrieben, sondern aus überströmendem Wohlwollen hat er ein solches Wesen in's Dasein gerufen. Denn das Licht sollte nicht ungeschaut, die Herrlichkeit nicht unbezeugt, die Güte nicht ungenossen bleiben, und alles Uebrige, was in der göttlichen Natur erscheint, sollte nicht umsonst da sein, wie es hätte geschehen müssen, wenn Niemand da gewesen wäre, der daran Theil genommen und sich daran erfreut hätte. Wenn nun der Mensch deshalb in's Dasein gerufen ward, damit er der göttlichen Vollkommenheiten theilhaftig würde, so mußte er nothwendiger Weise so bereitet werden, daß er zum Genuß dieser Vollkommenheiten geschickt war. Denn wie das Auge durch den ihm von Natur einwohnenden Glanz in Gemeinschaft mit dem Lichte tritt, durch die ihm mitgetheilte Kraft das Verwandte anziehend, so mußte auch etwas dem Göttlichen Gleichgeartetes der menschlichen Natur beigemischt werden, damit sie durch dieses zu dem Verwandten Zugang hätte. Denn auch in der vernunftlosen Schöpfung wurde jedes Wesen, das im Wasser oder in der Luft lebt, der Art des Elementes, in dem es lebt, angemessen gebildet. — So mußte

also auch der Mensch, der zum Genusse der göttlichen Güter geschaffen ward, in seiner Natur etwas haben, das mit demjenigen verwandt wäre, dessen er theilhaftig werden sollte. Daher wurde er mit Leben, mit Vernunft, mit Weisheit und mit allen göttlichen Gütern geschmückt, damit er durch jede dieser Anlagen mit Sehnsucht nach dem Verwandten hingezogen würde. Da nun eines der göttlichen Güter auch die Ewigkeit ist, so mußte die Einrichtung seiner Natur auch diese umfassen und unsterblich sein, damit sie vermöge der ihr einwohnenden Kraft nach der göttlichen Ewigkeit Verlangen trüge. Dieß hat die Erzählung von der Weltschöpfung mit einem Worte angedeutet, wenn sie sagt: daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei; denn in der durch das Bild bezeichneten Aehnlichkeit liegt die ganze Reihe der das Göttliche charakterisirenden Eigenschaften, und Alles, was Moses hierüber erzählt, indem er uns Dogmen in der Gestalt einer Geschichte überliefert, enthält eben diese Lehre. Denn jenes Paradies und die Eigenthümlichkeit der Früchte, deren Genuß nicht Sättigung des Leibes, sondern Erkenntniß und ewiges Leben gewährt: Alles dieß stimmt überein mit dem, was wir über den Menschen ausgesagt haben, nämlich, daß seine Natur ursprünglich vollkommen und zum Genusse des Guten bestimmt gewesen sei".

Seite 170. Die ganze Stelle aus Tertullian cont. Marc. II, c. 9 lautet so: Quidam enim de Graeco interpretantes, non recogitata differentia nec curata proprietate verborum, pro afflatu spiritum ponunt, et dant haereticis occasionem spiritum Dei delicto infuscandi, id est, ipsum Deum... Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum; nam et ideo homo imago Dei, id est, spiritus, Deus enim spiritus. Imago ergo spiritus afflatus. Porro imago veritati non usquequaque adaequabitur. Aliud est enim secundum veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse. Sic et afflatus, cum imago sit spiritus, non potest ita imaginem Dei comparare, ut, quia veritas, id est, spiritus, id est, Deus, sine

delicto est, ideo et afflatus, id est, imago, non debuerit admisisse delictum. In hoc erit imago minor veritate et afflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas Dei, qua immortalis anima, qua libera et sui arbitrii, qua praescia plerumque, qua rationalis, capax intellectus et scientiae, tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis. Sic nec usque ad integritatem a delicto, quia hoc soli Deo cedit, id est, veritati, et hoc solum imagini non licet. Sicut enim imago, cum omnes lineas exprimat veritatis, vi tamen ipsa caret, non habens motum: ita et anima, imago spiritus, solam vim ejus exprimere non valuit, id est, non delinquendi felicitatem. Ceterum non esset anima, sed spiritus, nec homo, qui animam sortitus est, sed Deus.... Denique cum manifeste scriptura dicat, flasse Deum in faciem hominis, et factum hominem in animam vivam, non in spiritum vivificatorem, separavit eam a conditione factoris. Opus enim aliud sit necesse est ab artifice, id est, inferius artifice.

S. 262. C. Schwarz, in der Recension der Liebner'schen Christologie, Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller 1852, Heft 3 bemerkt über die modernen Christologien Folgendes: „In dieser modernen Christologie stecken unserer Ueberzeugung nach zwei gleich große Irrthümer. Einmal der, daß alle einzelnen Menschen nur Abstraktionen und Theilchen des Gattungsbegriffs seien. Dieß ist der Strauß'sche Irrthum, recipirt von seinen Gegnern. Die Individualität ist darnach nichts andres als eine Beschränkung, während sie eine Bereicherung ist. Und der Gattungsbegriff ist darnach nur die Summe, das Mosaik aller einzelnen Atome, während er die gemeinsame lebendige Grundlage, und das prius derselben ist. Das Verhältniß der Individualität zur Gattung ist nicht das, daß ein Theil des Gattungsbegriffes in ihr verwirklicht wird, sondern das, daß der ganze Gattungsbegriff in das Einzelwesen hineingelegt und in seine Einzelheit reflectirt wird. Also die menschlichen Individuen sind

nicht Abstraktionen, sondern Concretionen! So viel gegen Strauß, Göschel, Dorner, Liebner u. s. w. gemeinschaftlich und gegen die verkehrte Lehre von den disjectis membris, welche schon gut und gründlich in der Schaller'schen Schrift „der historische Christus" widerlegt ist. Der zweite Irrthum ist den gläubigen Theologen allein eigen und steht im geraden Gegensatze gegen Strauß. Er besteht in der Sammlung der Individualitäten in Ein Individuum. Hier findet offenbar eine Verwechslung von Allgemeinheit und Allheit, von Qualität und Quantität, von intensivem Werthe und mechanischer Cumulirung Statt. Und bei dieser Verwechslung wird die Person Christi zu einem ganz unpersönlichen (weil allpersönlichen) unmenschlichen und unvorstellbaren Wesen gemacht! Wenn Liebner selbst von der „Naturallseitigkeit" Christi öfter unvermerkt den Uebergang macht zu dem „Centralindividuum", dem historischen Haupte der Kirche, welches die christliche Gemeinschaft organisch verbindet, ihr Mittel- und Einheitspunkt ist, so schieben sich hier schon zwei ganz verschiedene Vorstellungen in einander und mischt sich verwirrend Wahres mit Falschem. Denn man kann sehr wohl fest halten an der „centralen Stellung Christi als dem historischen Haupte der Kirche" und doch die exorbitante Vorstellung der „Naturallseitigkeit" auf's entschiedendste verwerfen. Die centrale Stellung Christi, seine historische Dignität und Einzigkeit gründet sich nicht darauf, daß er aller menschlichen Individualitäten Urtypen in sich trägt und damit, wie Dorner sagt, eine ganz aparte „kosmische" Stellung einnimmt, er kann v elmehr ebensosehr ohne diese Stellung Erlöser als trotz derselben unfähig zum Erlöser sein. Seine Dignität als Haupt der christlichen Kirche kann nur auf der Reinheit und Intensität, auf der primären, schöpferischen Kraft seines Gottesbewußtseins oder seiner Gotteinheit beruhen, da diese Qualität vollkommen ausreicht, aber auch durchaus erfordert wird, um ihn zum Centrum der christlichen Entwicklungsreihe zu machen. Man sieht leicht, die

Reinheit und Intensität des religiösen Bewußtseins, das schöpferische Hervorbrechen der absoluten Religion in ihrem ersten Träger und Verkündiger, durch den für alle Zeiten die Grundfigur des religiösen Verhältnisses gefunden und ausgesprochen ist, hat so sehr nichts zu thun mit einer Cumulirung menschlicher Individualitäten, daß durch sie nur ein widerlich unheimlicher Zug in die reine Durchsichtigkeit seines Wesens fällt. Mit Einem Worte: Die Centralpersönlichkeit ist nicht identisch mit der Allpersönlichkeit, die dominirende, ganze Geschichtsperioden bestimmende Kraft einer Persönlichkeit beruht nicht darauf, daß in sie noch eine Anzahl oder gar die Allheit anderer Persönlichkeiten eingeschachtelt ist, sondern darauf, daß sie das Allen Gemeinsame in objektiver, darum Allen zugänglicher Form ausspricht und in's Leben stellt, womit freilich immer gerade die Tiefe und Ursprünglichkeit der eigenen Persönlichkeit, der individuellen Geisteskraft verbunden sein muß. Wir schließen damit: Soll die menschliche Persönlichkeit überhaupt noch menschlich bleiben, so muß sie Einzelheit sein, denn dieß ist die Naturbasis der Person und alle Menschlichkeit wird zerstört durch jene chimärische Naturallseitigkeit; — soll sie aber sich zur universalen Person erweitern, so kann sie es nicht anders als durch Einkehr und Vertiefung in das allgemeine Wesen der Wahrheit, das sie an den Tag des Bewußtseins stellt und in die Mitte des wirklichen Lebens einpflanzt. Die universale Persönlichkeit ist die, welche das Allen Gemeinsame, nicht die, welche das jedem Einzelnen Eigene darstellt".

Zu Seite 375. Die Ansicht der ältesten griech. VV. über die Freiheit erhellt am klarsten aus Justinus M. Apol. I, 10: „Gleichwie er (Gott) uranfangs Wesen, die nicht waren, in's Dasein rief, gleicherweise sollen wir als solche, die das ihm Wohlgefällige erwählen, um dieser Wahl willen (*διὰ τὸ ἐλέσθαι τὰ αὐτῷ ἀρεστά*) sowohl der Unvergänglichkeit als der Gemeinschaft mit ihm gewürdigt werden. Denn daß wir uran-

fangs in's Dasein traten, geschah ohne unser Zuthun. Daß wir aber dessen, was ihm wohlgefällig ist, uns befleißigen, vermöge der geistigen Kräfte, mit denen er uns begabt hat, es erwählend — das geschieht kraft dessen, daß Er uns überhaupt und zum Glauben hinführt. Und dieß zu erfahren sind Alle befähigt, da sie nicht nur nicht gehindert sind, das dazu nöthige zu lernen, sondern auch dazu hingelenkt werden (*προτρέπεσθαι*, hortatu incitentur). Denn was die menschlichen Gesetze zu bewirken nicht vermochten, das hätte der göttliche Logos verwirklicht, wenn nicht die bösen Dämonen so viele Lügen und gottlose Verläumdungen ausgestreut hätten, indem sie die jedem Menschen innewohnende und von Natur vielartige Begierde zu ihren Bundesgenossen gemacht hatten". Man sieht hieraus, daß Justin den Menschen keineswegs so ganz auf sich selbst stellt, wie man gewöhnlich annimmt. Nicht aus sich selbst, sondern immer nur durch den göttlichen Logos, der hier genau von dem menschlichen unterschieden wird, würde er zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Ausübung des sittlich Guten gelangt sein.

Zu S. 440. Ich theile hier eine frühere Darstellung dieser Controversen, die ich in der Zeitschrift für Protest. und Kirche Jahrgang 1845 gegeben habe, erweitert und verbessert mit. Sie setzt zuerst Melanchthons frühere Lehre, sodann den Standpunkt, auf dem die Augustana verfaßt ist, auseinander. Von da an fährt sie fort: „Indessen blieb Melanchthon auch hier nicht stehen, sondern trat in der zweiten Bearbeitung der Loci vom J. 1535 mit einer weiteren, sehr bedeutenden Modifikation hervor. Ohne das sündige Verderben verkleinern oder die Nothwendigkeit der Gnadenwirkungen läugnen zu wollen, schrieb er jetzt dem menschlichen Willen einen, wenn auch geringen, doch aktiven Antheil an dem Zustandekommen der Bekehrung zu. Er setzt nämlich hier drei Ursachen der conversio: das göttliche Wort, den heil. Geist und den menschlichen Willen, voluntas humana, non sane ociosa, sed repugnans infirmitati suae. Noch

bestimmter in der Ausgabe vom J. 43 und 45: voluntas humana, assentiens nec repugnans verbo Dei; am deutlichsten in der Ausg. v. 1548: liberum arbitrium est in homine facultas adplicandi se ad gratiam. Der Mensch vermag sich zwar nicht selbst zu heilen und zu bekehren — das muß der heil. Geist thun; aber er hat doch noch die Fähigkeit, sich einigermassen gegen seine Wirkungen geneigt zu verhalten und im Akt der Bekehrung beizustimmen, quamvis languide. Sie geschieht praecedente gratia, comitante voluntate *).

Diese Ansicht theilte die ganze Schule Melanchthon's seit dem Interim. Auch hierin war sie angedeutet und in den allgemeinen Differenzen darüber bekämpft worden. Aber zu speziellen Verhandlungen darüber kam es erst seit 1555 von Jena aus. Der Wittenberger Professor Pfeffinger hatte nämlich in seinen Propositionen de libero arbitrio, im Anschluß an die Melanchthonische Theorie, gesagt, „daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht blos passive, wie eine Statue verhalte, daß er von des heiligen Geistes Werk nicht allerdings ausgeschlossen sei, sondern auch dabei sein und das Seinige thun müsse" **), also eine aktive Synergie des menschlichen Willens gelehrt. Dagegen fuhr sogleich Amsdorf nach seiner Weise auf und beschuldigte Pfeffingern geradezu des Pelagianismus, was dieser mit Indignation zurückwies. Dann trat Matth. Flacius auf und klagte nicht blos ihn, sondern die ganze wittenbergische Schule des Irrthums an. Diese blieb hinwiederum nichts schuldig, und so entspann sich ein heftiger Kampf, der auch in der ärgerlichsten Weise zwischen beiden Universitäten geführt wurde, als plötzlich die Sache ein andere Wendung nahm.

---

*) Den Ausdruck Mitwirken braucht Melanchthon nur einmal.

**) Spiritus s. movens per verbum Dei et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi spiritui s. obtemperans et simul petens auxilium.

Viktorin Strigel, Professor in Jena, erklärte sich nämlich 1559 selbst im synergistischen Sinn. An seiner Weigerung das Konfutationsbuch zu unterschreiben *) kam sein Dissensus an den Tag, und so wurde der Streit in das eigene Lager der Orthodoxen versetzt. Die sächsischen Herzoge suchten die Sache zunächst mit Gewalt zu unterdrücken; Strigel wurde gefangen gesetzt, sodann wieder losgelassen und das berühmte Kolloquium zu Weimar zwischen ihm und Flacius veranstaltet, J. 1560 vom 2. bis 8. August. Auch diese Disputation, auf deren äußere Geschichte und Folgen wir hier nicht näher eingehen **), führte zu keinem Vergleich, aber sie läßt das Moment des Streites deutlich erkennen ***). — Um dieses richtig zu würdigen, haben wir zunächst das Interesse, von dem beide Theologen ausgingen, in's Auge zu fassen, und dieß war auf beiden Seiten ein verschiedenes. Dem Flacius kam es darauf an, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten einerseits und die Macht der göttlichen Gnade andrerseits zu behaupten; daß sie im Werke der Bekehrung Alles wirke und daß ihr deshalb allein die Ehre gebühre, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes, das ist der Punkt, von dem er ausgeht und

*) In diesem war der Synergismus entschieden verworfen: Fugiamus ac detestamur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse συνεργον seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat et suos defensores, ut Augustinus inquit, — — temeraria confidentia labefactet.

**) Ausführlich bei Salig III, 587 und bei Plank IV, 3.

***) Acta Disputationis de peccato originali et libero arbitrio etc. 1562 (1563). Aus diesen Akten, nicht aus der späteren Declaratio (bei Schlüsselburg V, 88 ff. und bei Otto: de Victor. Strigelio liberioris mentis in ecclesia luth. vindice Jen. 1843, S. 59), ist der genuine Lehrbegriff Strigel's zu schöpfen; denn in letzterer spricht er sich weniger offen aus.

auf den er immer wieder zurückkommt. Vikt. Strigeln dagegen ist es um die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung bei der Bekehrung zu thun. Beide vertreten also ein wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit, beide sind im Recht, wenn sie ihren Standpunkt mit aller Energie vertheidigen; denn es sind die zwei gleichberechtigten Seiten Einer Sache, in deren Vertheidigung sie sich theilen. Es fragt sich nun, ob und wie weit es jedem gelingt, das von ihm vertretene Moment der Wahrheit mit dem entgegenstehenden zu vermitteln? — Wir sehen, es ist das schwierigste Problem der Heilslehre, um das es sich hier handelt; dürfen wir uns wundern, wenn es auch in diesen Kontroversen zu keiner völligen Lösung desselben kommen sollte, da es seinem innersten Wesen nach auf einem Mysterium beruht? Wir werden uns zufrieden geben, wenn sich nur einige feste Hauptpunkte herausstellen. Ganz mißverstehen aber würden wir diese Kontroverse, wollen wir sie, wie man gewöhnlich thut, als den Ausdruck des Gegensatzes zwischen der streng kirchlichen und der entgegenstehenden Richtung betrachten. Denn Flacius kann hier nur nach Einer Seite als Vertreter der ersteren angesehen werden, während er nach der andern, in der Lehre von der Erbsünde, im Widerspruch mit ihr stand und ihre Reaktion auch bald genug erfahren mußte.

Wir stellen deshalb die Lehre der beiden Streiter gesondert dar.

a) Viktorin Strigel folgte im Allgemeinen der Melanchthonischen Anschauung. Er ist kein Pelagianer, nicht einmal Semipelagianer im gewöhnlichen Sinne. Er schloß sich an die kirchliche Lehre von der Erbsünde an; er gab zu, daß der natürliche Mensch nicht aus eigener Vernunft und Kraft und nicht ohne des heiligen Geistes Hilfe sich zu Gott bekehren könne: affirmo, hominem naturalibus viribus sine filio Dei, — — dante spiritum sanctum, ne quidem inchoare posse veram et salutarem conversionem ad Deum (th. 3); aber er will die

Bekehrung auch nicht ohne den menschlichen Willen, weder zwangsweise noch magisch, zu Stande kommen lassen (operatio spiritus sancti non excludit voluntatem). Gott behandelt den Menschen, indem er durch seinen Geist auf ihn wirkt, nicht wie ein selbstloses Naturobjekt, sondern als Persönlichkeit; er nimmt seinen Willen, zu dessen Wesen die Selbstbestimmung gehört, mit in Rechnung, er wirkt so auf ihn, wie es der eigenthümlichen Natur dieses Willens entspricht, nicht so, daß er ihn aufhebt oder umgeht *). Deshalb dringt Strigel fortwährend darauf, man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie die bewußt- und willenslose Kreatur, die blose Naturkraft wirkt (agens naturale), und zwischen dem dem Menschen als freien Wesen (agens liberum) nothwendig zukommenden modus agendi. Wie tief ihm auch die Corruption in's Herz gedrungen sei und den Verstand verfinstert, den Willen geknechtet habe, dieser modus agendi, diese aptitudo naturalis sei ihm doch geblieben, weil sie ein integrirender Bestandtheil menschlichen Wesens, weil sie die substantia hominis ist. Summa assertionis meae haec est: peccato originali non omnino tolli et aboleri, sed depravari tantum liberum arbitrium p. 49 **). Und wie es demnach die Natur

---

*) Ipsum velle (seu bonum seu malum) quod ad substantiam attinet, semper est voluntatis, quia voluntas sic est condita, ut possit velle aut non; et hoc habet ex creatione, ut possit velle aut non sine coactione, etiamsi erret quod ad ordinem objectorum, sine coactione p. 101.

**) Pg. 22. Peccatum originis significat ἀταξίαν i. e. depravationem omnium virium hominis, sed nequaquam significat πανολεθρίαν i. e. totalem interitum vel substantiae hominis, vel proprietatum quae discernunt hominem a bestiis et ab omnibus creaturis. Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens, quo sublato tollitur discrimen inter Deum et plurimas creaturas, quae agunt naturaliter. Vgl. p. 117; Modus agendi est voluntas.

des Willens mit sich bringt, anders zu wirken, als die materielle Natur, anders z. B. als das Licht der Sonne, als die Triebkraft der Erde, so wirkt auch Gott anders auf ihn, als auf diese Objecte, nicht wie auf einen Stein oder Klotz, nicht per coactionem (was gar nicht möglich) *), sondern als auf ein agens liberum, — so daß der Mensch auch dabei ist („homine intelligente et volente") **).

Offenbar ist Strigel bis hieher im Recht; um so mehr, als sein Gegner von einem Begriff der Erbsünde ausgeht, der, an's Manichäische grenzend, die Erlösungsfähigkeit des gefallenen Menschen zu vernichten droht (s. unten) und ihm nichts übrig läßt, als den aktiven Widerstand gegen die Gnade ***).

Allein dabei bleibt Strigel nicht stehen. Er legt in jene aptitudo naturalis ein Vermögen zum Guten hinein. Obwohl

---

**) P. 82. Voluntas non potest cogi. Ubi est necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, ibi non est voluntas. Si posset cogi voluntas; non esset voluntas, sed potius noluntas. Vgl. insb. p. 25. 73. 176.

**) Etsi Deus est efficax in voluntate efficaci ratione, qua flectitur voluntas ad obedientiam Christi, tamen hic assensus non est coactus, expressus aut extortus, sed est liber assensus. Gott drückt den Glauben der Seele nicht ein, wie man dem Wachs ein Siegel aufprägt, p. 232.

***) In der Behauptung dieses modus agendi liegt allerdings der Gegensatz Strigel's gegen Flacius, keineswegs aber gegen die kirchliche Lehre; denn die Konkordienformel negirt nur den modus agendi aliquid, quod sit salutare, und die alten Dogmatiker sagen ganz unbedenklich: Libertas adsignatur arbitrio, habito respectu ad modum agendi, qui talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat h. e. non cogatur externo motu, nec ex naturali instinctu solum agat, sed sponte sua seu interno motus principio aliquid vel amplectatur vel rejiciat. Hoc sensu liberum et voluntarium sunt synonyma. Joh. Gerhard.

er nämlich häufig zwischen velle und bonum velle unterscheidet und letzteres dem blos natürlichen Menschen abspricht (p. 24. 101), so denkt er diesen doch nicht sowohl erstorben für's Geistliche (ad spiritualia), als vielmehr erkrankt; die natürliche Kraft zum Guten ist nicht völlig verloren, sondern nur durch die Sünde gebunden, gelähmt und gehemmt, so daß sie allerdings aus und durch sich selbst nichts vermag sine spiritu s.; aber indem (nicht nachdem) sie vom heil. Geist mittelst des Wortes befreit, geweckt, angeregt wird, so wird sie selbst auch wirksam und wirkt mit zur Bekehrung, obgleich languide (in conversione cooperatur, utcunque assentitur). Dieß ist die Synergie des menschlichen Willens. Es verhält sich damit, sagt Strigel — und aus diesem Gleichniß ersehen wir seine Meinung noch deutlicher — wie mit dem Magnet, der, falls er mit dem Saft des Knoblauchs bestrichen wird, aufhört das Eisen anzuziehen, aber von diesem Hinderniß befreit, sogleich seine Anziehungskraft wieder äußert: ita — remoto hoc impedimento i. e. peccato originali et sanato per filium Dei, redit natura ad suam proprietatem, p. 23 *). Demnach vermag allerdings die voluntas humana ohne die Wirkung des heil. Geistes nicht, den Anfang mit der Bekehrung zu machen (initia conversionis non tribuo nostris viribus; gratia Dei nos praevenit); aber er verhält sich auch ihm gegenüber weder widerstrebend **),

---

*) Vgl. die Stellen aus andern Schriften Strigel's bei Schlüsselb. V, 454. z. B. Quod voluntas non sit ignava, sed velit aliquo modo obedientiam. — Voluntas et cor, non omnino repugnans, sed expetens consolationem divinam, cum quidem a spiritu s. adjuvatur.

**) Dieß ist eine stets wiederkehrende Behauptung Strigel's (p. 232. p. 40), woraus man zugleich sieht, daß er das Wesen des alten Menschen nicht gründlich erfaßt hat und die Erbsünde mehr nur als etwas Negatives betrachtet. — Mit Recht hält ihm Flacius

noch bloß passiv („mehr passiv als aktiv" p. 232), sondern voluntas mota et adjuta a spiritu sancto adsentitur verbo.

Indessen war hiemit noch keineswegs der eigentliche Hauptpunkt erledigt. Denn alles Bisherige konnte auch Flacius, obschon in einem etwas andern Sinn als Strigel, zugeben. Er läugnete einerseits nicht, daß das liberum arbitrium als Bestandtheil menschlicher Natur auch nach dem Fall noch vorhanden sei, und daß die Bekehrung im Willen vorgehe (p. 22. 23. 73), während er andrerseits ganz entschieden behauptete, daß nach dem Eintritt der Bekehrung ein Zusammenwirken des erneuerten (oder vielmehr neugeschenkten) menschlichen Willens mit dem göttlichen Geist beginne; er wollte, was Strigel von der Synergie sagte, hinsichtlich des Wiedergebornen gelten lassen, nur aber nicht von dem Akt, von dem Zustandekommen der Bekehrung *); und so sah man sich denn zur schärferen Bestimmung des Begriffs der conversio fortgetrieben. Strigel verstand darunter nicht blos die Anfänge der Sinnesänderung und des Glaubens (initia fidei), sondern den durch's ganze Leben hindurchgehenden Prozeß der Besserung (poenitentia quotidiana); Flacius: den eine bestimmte Zeit ausfüllenden Akt, da der Mensch in Buße und Glaube das Verdienst Christi ergreift und von dem er also auch ein bestimmtes Bewußtsein hat (conversio est

---

das Wort Luther's entgegen: Si naturalis homo repugnat post conversionem, multo magis repugnat in conversione.

*) Agimus, sagt Flacius p. 231 — was gewöhnlich übersehen wird — agimus de naturali homine, non de renovato. Nam de renovato nemo dubitat, quin cooperetur; ad hoc enim ipsum est divinitus conditus. Si igitur tua propositio erit falsa, si intelligis eam de viribus natis (naturalibus), non falsa erit, si intelligis eam de viribus divinitus donatis. Et si velles hoc diserte dicere: homo tantum eatenus cooperatur, quatenus est sanatus, aut accepta fide et bono velle, quatenus vero naturales vires habet, repugnat — esset inter nos consensus.

contritio et fides; habet certum suum initium et metam intra breve tempus) *). Hiernach konzentrirte sich die Kontroverse näher auf den Zeit-Moment der Bekehrung, auf die Bekehrung, auf die Frage, ob die Synergie ante oder post eintrete (p. 43) — und da man auch hierüber bei der Verschiedenheit des Begriffs conversio keine Verständigung erzielen konnte, so führte Flacius die Sache noch um einen Schritt weiter, von dem äusserlich-zeitlichen Anfang zugleich auf das innere Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit. Ob die Bekehrung ihren eigentlichen Ausgangspunkt, ihren bewirkenden Grund habe an der göttlichen Gnadenwirkung allein, oder zugleich an der Wirkung des menschlichen Willens, m. a. W. ob der heil. Geist die Kraft dazu erst im Menschen schaffe, oder nur an die schon vorhandene, aber durch die Sünde gebundene, anknüpfe? — dieß war der status controversiae; hier mußte die Entscheidung fallen. Wenn darauf Strigel in unbestimmten Ausdrücken erwiederte, der Mensch werde nicht durch seine eigenen Kräfte, aber auch nicht gegen seinen Willen, nicht ohne seine Einwilli-

*) Pag. 42. 100. Sicher hat diese verschiedene Erklärung in der verschiedenen Lebenserfahrung beider Männer ihren Grund. Flacius hatte einen ähnlichen Gang durchgemacht, wie Luther, deshalb konnte er von einem bestimmten Moment der conversio reden; bei Strigel scheint dagegen eine mehr fließende Entwicklung stattgefunden zu haben, er weiß von einer plötzlichen Umänderung nichts; deshalb versteht er selbst unter dem Anfang der conversio etwas anderes als sein Gegner — und hierin liegt einer der Gründe, warum es zwischen beiden zu keiner Verständigung kam. Zugleich sieht man daran, wie mißlich es überhaupt ist' die Frage nach dem Verhältniß der götzlichen Gnadenwirkungen zur menschlichen Freiheit auf einen bestimmten Zeitmoment auszusetzen, während es sich vielmehr um ein durch die ganze christliche Lebensentwicklung hindurchgehendes Verhältniß handelt.

gung bekehrt, so entgegnet Flacius mit Recht: Quis dubitat? Quaestio tota est, unde illud bonum velle, unde hic assensus? Woher selbst der Zug zur Bekehrung, das Gebet um sie? Num a solo Deo, aut partim a Deo, partim ex synergia hominis? — „Quaero, so stellt er den eigentlichen scopus fest: quaero, an dicas, voluntatem cooperari ante donum fidei aut post acceptam fidem; an dicas: cooperari ex naturalibus viribus, aut quatenus ex renovatione spiritus sancti datum sit bonum velle? Sunt duae quaestiones verbis, sensu una"; drei- bis viermal kommt er auf diese Kardinalfrage zurück (p. 43. 71. 100. 178. 233). Aber Strigel antwortet jedesmal ausweichend (wie oben) und so, daß man deutlich sieht, er leite das Zustandekommen der conversio im letzten Grunde nicht rein von der göttlichen Gnade her, sondern von der menschlichen Mitwirkung zugleich. Sie ist ihm das Resultat des Zusammenwirkens dieser beiden Faktoren.

Und eben hierin liegt der Fehler seiner Theorie. Denn daß der natürliche Mensch, abgesehen von dem was Gott an ihm thut, schlechterdings nichts wahrhaft Gutes vermöge, daß aus der alten, von Gott entfremdeten Willensrichtung nicht einmal die prima initia conversionis ausgehen können, sondern immer erst die Gnade ihn ergreifen und mit neuen Lebenskräften erfüllen müsse, wenn es zur Mitwirkung von seiner Seite kommen soll (semper enim causam necesse est priorem esse suo effectu): das ist die konstante Lehre wie der Schrift so des kirchlichen Bekenntnisses. Ihr gegenüber mußte die Formel, welche den menschlichen Willen zur tertia causa conversionis machte, als höchst verfehlt und verwirrend erscheinen; denn causa efficiens kann in diesem Zusammenhang nur der heil. Geist sein; die gegentheilige Behauptung führt, konsequent verfolgt, bis zum Pelagianismus zurück. — Deshalb wurde die Theorie Strigels alsogleich nicht blos von Flacius und dessen näheren Freunden in Jena, nicht blos von ganz Thüringen, son-

dern von den mehresten lutherischen Ministerien, von den namhaftesten Theologen *), namentlich auch von den Würtembergern, Brenz, J. Andreä, Chr. Binder verworfen. „Sie könnten, so schreiben sie ihm, nicht verhalten, daß Viele seine Worte so verstehen, als wollte er noch etwas Kraft und Wirkung des verderbten Menschen Willen in der Bekehrung zuschreiben, die nach dem Fall überblieben, welche mit der Kraft Gottes des heiligen Geistes in der Wiedergeburt mitwirkt; wo nun solches seine Meinung wäre, könnten sie ihm keinen Beifall thun, weil die heilige Schrift ganz klar und lauter zeugt, der Mensch sei durch die Sünde dermassen verderbt, daß er aus ihm selbst nicht tauglich sei etwas Gutes zu gedenken, geschweige etwas in oder neben der Kraft Gottes zuvor und ehe er wiedergeboren wird mitzuwirken" **). Aber — und dieß wurde bisher viel zu sehr übersehen — selbst die Wittenberger Schule erklärte sich über den Hauptpunkt, um den es sich hier handelt, nicht anders und verwarf die von Strigel vertretene, oder, wie sie behaupteten, ihm fälschlich imputirte Synergie ***), ja sie ließ sich

*) Bei Schlüsselb. Bd. V, wo sich die Censuren der Mansfelder, Hamburger, Rostocker finden; insbes. das Gutachten J. Mörlin's. Vgl. in den Akten der Disp. Vin. p. 337. — Uebrigens bemerken wir ausdrücklich, daß es uns auch hier lediglich um die Sache, über welche, nicht um die Art, in welcher hier gestritten wurde, zu thun ist. Die letztere kann nicht genug beklagt werden.

**) Vgl. Acta Disp. p. 575. Salig III. 885. Ueber Brenz insbes. Hartmann und Jäger Bd. 2, S. 400—406.

***) So sagen sie schon im Jahr 1561 in einer heftigen Gegenschrift, bei Schlüsselburg V. 529: Cum repugnat homo verbo divino facit id volens, non coactus; et cum adsentitur, non facit hoc vi aut dignitate liberi arbitrii, sed Dei efficacia, qui per verbum est efficax. Ausführlicher in dem Endlichen Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten Leip-

die ganze lutherische Ausdrucksweise gefallen, wofern man sie nur nicht auf einen abgeschlossenen Zeitmoment anwende *).

---

zig und Wittenberg 1571, wo sie Bl. 74. 101. 102 auch schon die allerersten Regungen des neuerwachenden Lebens in dem Menschen, selbst das Sehnen, Verlangen nach Bekehrung, der Wirkung des h. Geistes mittelst des Wortes zuschreiben, und 93: „Wir lehren und streiten nicht, als hätte der natürliche Wille des verderbten und noch nicht wiedergeborenen Menschen in, bei, von und aus sich selbst oder seinen eigenen Kräften, einiges Vermögen oder einen freien Willen zu seiner selbst Bekehrung, dieselbige zu wirken oder als eine mitwirkende Ursach ohne den Sohn Gottes und heiligen Geist, anzufahen, fortzusetzen und zu vollführen". Ferner Bl. 96: „Es ist aller Welt bekannt, daß wir den menschlichen Kräften oder dem freien Willen keine Wirkung oder Mitwirkung zu seiner selbst Bekehrung, Wiedergeburt und Erneuerung einräumen, ehe und zuvor in Betrachtung Gottes Worts, dadurch der heilige Geist kräftig ist, Schrecken und Trost durch göttliche Gnad und Wirkung erweckt und angefangen wird". Ebendaselbst wird die Frage: „Ob der Mensch aus seinen angeborenen, natürlichen Kräften, in welchen der Wiedergeburt Anfang noch nicht geschehen, neben dem heil. Geist auf's wenigst etwas zu seiner selbst Bekehrung mitwirke oder nicht" entschieden verneint. Vgl. insbes. die genauen Bestimmungen Bl. 108: „Dieweil denn beiderseits gestanden wird, daß rechte" u. s. w.

*) A. a. O. 110. „Gleichwie ist gar keine Kraft im Menschen, die da vor, in und nach der Wiedergeburt verdienen könne gnädige Versöhnung mit Gott und die Wirkung des ewigen Lebens, Gerechtigkeit und Seligkeit in uns: so ist auch in unserem verderbten Fleisch und Blut keine Kraft oder Vermögen, den Anfang zu unserer Bekehrung oder Erneuerung oder Erkenntniß des Evangelii ohne Christi Erleuchtung und Hilf des heiligen Geistes zu machen; sondern ist ganz mit uns verloren, als mit denen, so der Sünde, dem Tod und des Teufels Gewalt von Natur unterworfen sind, wo uns nicht der Sohn frei macht. Solch Freimachen aber ist nicht allein auf den Anfang göttlicher Wirkung

b) War nun Flacius nach dieser Seite hin im Recht, so verirrte er sich nach der andern mit seiner Schule in das entgegengesetzte Extrem. Denn er lehrte mit Amsdorf, Wigand, Musäus, Irenäus u. A. nicht nur, daß der natürliche Mensch geistig todt, zum Guten völlig erstorben sei und in der Bekehrung sich mere passive verhalte, sondern auch, daß er nur widerstreben könne und sich vor, in und nach der Bekehrung widerstrebend verhalte (Acta Disp. 131). In ersterer Beziehung vergleichen sie ihn mit einem Klotz oder Stein, in letzterer mit einem renitirenden Feind; so stellen sie der aktiven Synergie Strigel's einen aktiven und beharrlichen Widerstand des Willens entgegen. Die Art der göttlichen Einwirkung auf diesen aber setzen sie faktisch, ob sie es schon nicht Namens haben wollen, der auf die leblose Kreatur gleich. Amsdorf wenigstens erklärt ausdrücklich, daß Gott auf alle Wesen, auf die vernunftlose wie auf die vernünftige Kreatur, auf den Stein wie auf den Menschen auf eine und dieselbe Art wirke, nämlich blos durch sein Wollen oder Nichtwollen, obgleich durch verschiedene Mittel. Demnach betrachten sie die Bekehrung als eine Art von Zwang, der dem Menschen angethan werde. Hominem, sagt Flacius wiederholt, hominem converti nolentem, repugnantem, ja sogar converti non solum non cooperante naturali libero arbitrio, sed etiam contra furente ac fre-

---

in uns zu ziehen, sondern begreift Alles" ꝛc. Das nun folgende Zugeständniß der Passivität des Verhaltens gegenüber der Gnade wird jedoch durch die Erklärung limitirt: quia universaliter homo habet se pure passive, quoad meritum justificationis et vivificationis, d. h. daß er zur objectiven, durch Christum geschehenen Erlösung, die uns die Gnade der Rechtfertigung verdient hat, nichts mitwirke — was sich freilich von selbst versteht. Aber solche Rückzüge wie dieser hier findet man bei den Philippisten öfter.

mente. Acta Disp. th. 4 und p. 131. Es verhält sich damit, wie wenn man einem Wachs ein Siegel aufdrückt oder einen Block zubereitet und formt. Die ganze sittliche Umwandlung des Menschen geht hiernach zwar an seinem Willen, aber nicht eigentlich in ihm, sondern ohne ihn vor (Solus Deus convertit hominem — non excludit voluntatem, sed omnem efficaciam et operationem ejus, p. 118); nicht der Wille selbst wird bekehrt, sondern ihm nur gleichsam ein anderer göttlicher Wille eingepflanzt. Deshalb bleibt die Persönlichkeit des Menschen (nos ipsi) auch nachher, wie sie vorher war, und jener Widerspruch zieht sich durch das ganze nachfolgende Leben ungebrochen hindurch. — Von hier aus drängte diese Theorie nothwendig zur Prädestination und zur gratia particularis hin. Zwar wehrt sich Flacius noch dagegen, aber seine Genossen sprechen diese Konsequenzen unverholen aus. Wigand verwirft geradezu die Universalität der göttlichen Erwählung und Berufung, Heßhuß erklärt: Deus non vult ut omnes salventur, non enim omnes elegit nec omnes trahit sua gratia, und der alte Amsdorf: „Der Mensch kann schlechterdings nichts wollen und wählen, als was Gott will und spricht, entweder in Gnade oder im Zorn" *).

Dieß die gemeinsamen Irrthümer der Flacianischen Richtung. Flacius selbst aber war noch um einen Schritt weiter gegangen, bis zu der monströsen Behauptung, die Erbsünde sei kein Accidenz, sondern die Substanz des Menschen. Er brauchte zwar diese Ausdrücke nicht im Sinn der Schule, er versteht unter Substanz die essentia formalis gleichbedeutend mit forma substantialis, er meint die wesentliche Bestimmtheit oder Lebensform der menschlichen Art, weshalb er allerdings einen gewissen Unterschied zwischen Natur (materia) und Sünde bestehen ließ; aber es wird damit doch eine Vernichtung des kreatürlich menschlichen Wesens durch die Sünde

*) Schlüsselb. V. 216. 228. 320. 546 ff. Plank Bd. 4. S. 706.

gelehrt. In der Disputation zu Weimar erklärte er seine Meinung durch das Gleichniß vom Wein, aus dem der Spiritus verdünstet und nur noch das schaale, leere Fluidum übrig geblieben ist; späterhin hat er sie ausführlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Ebenbild entwickelt. Dieses Gottesbild, welches die ursprüngliche essentia formalis des Menschen war, ist nicht nur durch den Fall verloren gegangen, sondern es ist an seine Stelle die vera et viva imago diaboli getreten; es fand also eine wirkliche Transformation, eine horrenda metamorphosis der menschlichen Natur in's Diabolische statt, und daraus folgt von selbst, daß in ihr nicht blos jeder Funke des Guten, jede Spur der Verwandtschaft mit Gott bis auf's letzte ausgelöscht, sondern auch die Kapacität für die Gnade verschwunden sei. Was ihr übrig blieb, ist nichts als das Böse, nichts als der Widerwille und die Feindschaft gegen Gott. Mit dem Allen will freilich Flacius nur den Gedanken aussprechen, daß der Mensch durch und durch böse, die Erbsünde ihm zur andern Natur geworden sei; aber er drückt ihn so aus, daß er in der That die Erlösungsfähigkeit des abgefallenen Geschlechtes negirt, und für diese Verirrung hat er bis zum Ende seines Lebens mit der größten Hartnäckigkeit gekämpft *).

Da nun diese dem Flacius eigenthümliche Lehre über die Erbsünde von allen Seiten her den entschiedensten Widerspruch erfuhr, daß sie als ein neuer Manichäismus bekämpft und zwar von den eigenen frühern Kampfgenossen ihres Urhebers mit der-

*) Für unsern Zweck reicht diese kurze Skizze der Lehre des Flacius hin. Er hat sie späterhin im zweiten Theil seiner berühmten Clavis p. 651 ff. und in zahlreichen Abhandlungen näher entwickelt; die bedeutendste derselben: De essentia justitiae originalis et injustitiae 1568. Vergl. auch bei Twesten a. a. O. Beilage 99 ff.

selben Heftigkeit bekämpft wurde, wie von der Gegenpartei — ist bekannt*). Die Zahl ihrer Anhänger war und blieb gering. Ihr gegenüber drang man einstimmig auf die Unterscheidung zwischen der Natur und der an ihr haftenden Sünde, wofür man die, allerdings das Verhältniß nicht vollständig bezeichnenden, Ausdrücke Substanz und Accidenz beibehielt. — Indessen beschränkte sich die Polemik der Wittenberger keineswegs auf diesen Punkt; sie galt der ganzen Theorie, wie wir sie oben dargestellt haben. Dreierlei insonderheit fanden sie daran zu tadeln. Erstlich, daß nach ihr der menschliche Wille nach der einen Seite von der Bekehrung gleichsam ausgeschlossen, nach der andern als nur widerstrebend gedacht werde. Die Sätze: „Der natürliche Mensch verhalte sich der wirksamen Gnade Gottes gegenüber wie ein Klotz oder Stein", ferner: „er verhalte sich mere adversative et hostiliter; die Bekehrung sei eine impressio violenta, die gleichsam zwangsweise geschieht; spiritum s. dari invitis, repugnantibus u. s. w." — diese Sätze waren ihnen ein Stein des Anstoßes, und in diesem Zusammenhang verwarfen sie dann auch das mere passive; es galt ihnen nur als ein anderer Ausdruck für das Verhalten einer lebens- und willenlosen Kreatur**). Der vornehmste Grund, auf den sie

---

*) Sie ermahnten ihn erst, ut ab hac nova et periculosa propositione, quae in ecclesia magnas turbas datura esset, abstineret et errorem Victorini de libero arbitrio non falsa propositione, sed verbo Dei refutaret; als er hartnäckig blieb, griffen sie ihn öffentlich an.

**) Dieß sieht man am deutlichsten aus dem angef. Endlichen Bericht Bl. 93. 103. 166 ff. Dabei machen sie sich jedoch der gleichen Ungerechtigkeit schuldig, wie ihre Gegner; sie berücksichtigen die limitirenden Erklärungen derselben nicht, sondern nehmen ihre Propositionen im schlimmsten Sinn. Mit Recht konnte in sofern Flacius entgegnen, er habe niemals ohne weiters gesagt: converti hominem nihil agentem, sondern audientem,

sich stützten, waren die Stellen der Schrift, in welchen die conversio zugleich als ein „sich bekehren" des Menschen bezeichnet wird. Zweitens tadelten sie, daß von den Gegnern die Bekehrung auf einen bestimmten, kurzen Zeitmoment beschränkt, als ein gleichsam in sich abgeschlossener Akt, den man auch als solchen erfahren haben müsse, erklärt werde; denn dieß sei nicht die Weise, in welcher erfahrungsmäßig die Wiedergeburt vor sich gehe, sondern sie verlaufe in einem allmähligen Prozeß *). Drittens schien ihnen jene ganze Theorie viel zu wenig auf die eigenthümliche, durch's Wort vermittelte Wirksamkeit des heil. Geistes und auf die Bedingungen, an welche sie von Seite des Menschen geknüpft sei, Rücksicht zu nehmen; sie fanden in ihr die von der Schrift gezeigte Heilsordnung nicht beachtet, deshalb erklärten sie ihre Vertreter, obwohl mit Unrecht, für Enthusiasten **). — Dagegen beschränken sie sich ihrerseits darauf, an der Erbsünde die negative Seite hervorzuheben; sie bezeichnen sie fast durchgängig nur als Defekt, als Ohnmacht, Schwachheit, Elend, und lassen die andere, nicht minder anzuerkennende, das Widerstreben, die Feindschaft des Fleisches gegen Gott viel zu sehr außer Acht ***). Ferner fassen sie den Begriff des natürlichen Menschen nicht so abstrakt wie jene, sondern mehr nach der Erfahrung; sie nehmen ihn, wie er innerhalb der christlichen Kirche von vorn herein schon umgeben von den Ein-

---

cogitantem, attendentem, verum non vero spirituali cordis motu ex carnalibus viribus cooperantem. Neque simpliciter dixi hostiliter, sed si ipsius proprias vires seu carnis sensum expendas. —

*) Vgl. Endlicher Bericht Bl. 99. 100.

**) Vgl. a. a. O. 93. 97. 99.

***) In dem Endlichen Bericht wenigstens, der als Ausdruck ihrer Ueberzeugung anzusehen ist, wird überall nur jene Seite hervorgehoben und zwar im (stillschweigenden) Gegensatz gegen die aktive Renitenz des Flacius. Vgl. Bl. 70. 89. 101. 102. 104.

flüssen des Evangeliums ist *). Und von hier aus schlagen sie dann in der Darlegung ihrer eigenen Ansicht einen ganz andern Gang ein. Sie gehen davon aus, daß der heil. Geist nur durch's Wort wirke, und daß der Mensch dieses Wort hören könne und solle. Dieß sei die von Gott geordnete Bedingung seiner Wirksamkeit. Widerstrebe der Mensch oder unterlasse er das Wort zu lernen und zu betrachten, so bleibe er unbekehrt durch eigene Schuld; thue er, was er solle und könne, so beginne das Wort kraft der Verheißung in ihm zu wirken und es komme zur Bekehrung und Wiedergeburt. Das aber geschehe nicht ohne den Menschen, sondern im Verstand und Willen desselben **); und nicht in einem bestimmten Zeitmoment, sondern auf dem Wege eines successiven „Prozesses", in welchem jeder Moment immer schon die vom göttlichen Geiste geweckte Bewegung des menschlichen involvire; es ist ein stetiges Wachsthum in Buße und Glauben, ein fortwährender Kampf, wobei der Mensch allerdings mitthätig ist. Deshalb könne man von einem solchen Anfang der Bekehrung, wie ihn die Gegner statuiren, gar nicht reden, vielmehr gelte was sie von dem Akt der conversio sagen für den ganzen Verlauf dieses Prozesses. Darauf bezögen sich alle von jenen citirten Schriftstellen. Es ist immer die göttliche Gnade, die dem

*) Vgl. übrigens die oben S. 446 erwähnten Zugeständnisse. Diese Wahrheit setzen sie auch hier, als von beiden Seiten zugestanden, voraus, gehen aber nicht weiter darauf ein, weil darin, wie sie behaupten, der status controversiae nicht liege. — Und doch war dieß gerade der Hauptpunkt.

**) „Die göttliche Wirkung in uns geschieht also, daß der menschliche Wille durch die Stimme des Evangelii berufen und von dem heil. Geist gezogen wird, und alsdann soll er von Betrachtung des Worts anfangen und nicht warten, bis er mit Gewalt gezwungen werde, sondern wie Basilius sagt" u. s. w.

Menschen zuvorkommt und ihn bestimmt, aber der Mensch thut auch etwas dabei und wirkt, von ihr ergriffen, selbstthätig mit, obwohl in Schwachheit *). — Wer könnte dieser Betrachtungsweise innerhalb der christlichen Kirche die Berechtigung absprechen?

Wir sehen, die streitenden Richtungen sind — abgesehen von dem speziellen Irrthum des Flacius — einander doch näher, als es auf den ersten Anblick scheint **). Es ist weniger der Gegensatz in einzelnen Lehrpunkten, als die Verschiedenheit des Ausgangs- und Standpunktes, was beide scheidet. Die wirkliche Differenz besteht darin, daß die Wittenbergische Schule die positive Seite der Erbsünde, insbesondere die Gottwiderstrebende Gesinnung des natürlichen Menschen zu gering anschlägt, mithin das Wesen des sündigen Verderbens unterschätzt, während die andere der natürlichen Freiheit des menschlichen Willens und der vermittelten Wirkungsweise des heiligen Geistes auf sie zu wenig Rechnung trägt. Dazu kommt der verschiedene Begriff der Bekehrung, von dem man gegenseitig ausgeht, und welcher nicht ohne bedeutenden Einfluß sein kann auf die Entscheidung der Frage, in der sich die ganze Kontroverse zusammendrängt, der Frage nach dem Verhalten des unwiedergeborenen Menschen in der Bekehrung gegenüber den göttlichen Gnadenwirkungen.

Mit Recht bestimmt so die Konkordienformel den Hauptpunkt, um den es sich handelt, Epit. n. 1. (523) Sol. Decl. 2. (588) ***).

---

*) Vgl. a. a. O. Bl. 74. 101. 102. 105. 106. insbes. 108 und 110. 111. „Nicht von dem Anfang der Wiedergeburt, sondern von dem ganzen Werk der Erneuerung, auch der Wiedergeborenen und Bekehrten".

**) Dieß stellt sich am klarsten heraus, wenn man mit dem Endlichen Bericht den Aufsatz Joach. Mörlins bei Schlüsselburg a. a. O. vergleicht.

***) Die Citate sind hier nach der Ausg. von Müller.

Es fragt sich nun, wie sie ihn entschieden hat? Sie stellt zunächst die Prämissen für die Entscheidung fest, indem sie auf beiden Seiten die irrigen Extreme ausschließt. Einerseits verwirft sie die Lehre des Flacius von der Erbsünde, welche die Sünde zur Substanz des Menschen macht, und stellt ihr den nothwendigen Unterschied zwischen natura und peccatum, zwischen substantia und accidens entgegen (589 ff.), wobei sie der menschlichen Vernunft noch ein dunkles Fünklein der Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes, dem Willen das Vermögen der sogenannten justitia civilis übrig läßt, in Uebereinstimmung mit den älteren Bekenntnissen (humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus et particulam aliquam legis tenet); andrerseits ergänzt sie den Mangel der Wittenberger Schule durch Hervorhebung der positiven Seite der Erbsünde: „Der natürliche Mensch — und zwar an sich, abgesehen von allen Einwirkungen der erlösenden Gnade betrachtet — ist nicht blos schlechterdings unvermögend zum Guten, nicht blos erstorben in Beziehung auf's Geistliche, sondern im feindlichen Widerstreben gegen Gott begriffen". Epit. 2: Voluntatem hominis nondum renatam non tantum a Deo aversam, verum etiam inimicam factam, ita ut tantummodo ea velit et cupiat, iisque delectetur, quae voluntati divinae repugnant (523), S. D. s. 17 (592). Dabei erkennt sie die Wahrheit in der Lehre Strigel's in dem modus agendi vollkommen an; sie bekennt quod Deus alium modum agendi habeat in homine quam in irrationali creatura", er wirkt anders auf den Stein oder Kloß, und anders auf den persönlichen Menschen — zugleich aber wehrt sie die falsche Anwendung dieser Wahrheit, die Beziehung auf das wahrhaft Gute, den modus agendi aliquid boni in rebus divinis, ab. (61, 603). Aus Ersterem folgt, daß Gott nicht zwangsweise auf den Menschen wirkt, (non cogit hominem), wie Flacius, aus Letzterem, daß der menschliche Wille die facultas adplicandi se ad gratiam

nicht aus seinen eigenen natürlichen Kräften habe, wie Strigel mit Melanchthon will. Epit. 6. S. D. 11 (590). 24 (594). —

Von diesen Prämissen aus beantwortet sich die eigentliche Hauptfrage dahin, daß der natürliche Mensch als solcher das Zustandekommen der Bekehrung weder bewirken, noch dazu mitwirken, noch irgendwie sich dazu disponiren oder bereiten könne. „Da er ad bonum prorsus corruptus et mortuus est, so ist in seiner Natur nach dem Fall vor der Wiedergeburt nicht ein Fünklein geistlicher Kräfte übrig geblieben, ne scintillula spiritualium virium reliqua mansit... quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae ex sese et per se capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari, cooperari ex se ipso tamquam ex semet ipso possit", S. D. 7 (588). 18 (593), sondern die Bekehrung hat ihre bewirkende Ursache allein an dem heil. Geiste. Der menschliche Wille ist daher nur subjectum convertendum, nicht causa efficiens. Relinquuntur igitur ante conversionem hominis duae tantum efficientes causae, nimirum Spiritus s. et verbum Dei. In dieser Entscheidung macht sich die Wahrheit der streng kirchlichen Richtung dem Synergismus gegenüber siegreich geltend. Und damit stimmt im Wesentlichen selbst die Wittenberger Schule überein, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt *), obwohl die Prämissen, namentlich die Be-

---

*) Man vergleiche mit den S. 507 aus dem Endlichen Bericht mitgetheilten Stellen noch folgende, Bl. 108: „Dieweil denn beiderseits eingestanden wird, daß rechte Bekehrung zu Gott und der innerliche geistliche Gehorsam in dieser Ordnung angefangen und gewirkt wird, so der Mensch dem Wort und heil. Geist wissentlich und vorsätzlich nicht widerstrebt: siehet man klar, daß es eine lautere Kalumnie ist, wenn sie (die Flacianer) schreien, es

stimmungen über die Gottesfeindschaft des alten Menschen der Gegenpartei angehören.

Betrachten wir aber die Art und Weise, wie die Konk. Formel den Vorgang der Bekehrung selbst näher erklärt, so kommt hier auch das Wahre an der Wittenberger Richtung zu seinem vollen Recht. Denn da wird vor Allem hervorgehoben, daß der heil. Geist nur mittelst des Wortes und Sakramentes, und nicht anders, auf den Menschen wirke (669 ff.), welcher seinerseits das gepredigte Wort hören solle, es zu hören, mit Fleiß zu bedenken und zu lernen vermöge, es aber auch ablehnen könne, n. 46 (599). 53 (631). Beides, die objektive Thätigkeit der Heilsverkündigung und die subjektive des Hörens, muß zusammen kommen, wenn die Bekehrung erfolgen soll; denn der heil. Geist wirkt nur durch beides zumal. Praedicatio enim verbi et ejusdem auscultatio sunt spiri-

werde die dritte wirkliche oder mitwirkende Ursach, als nämlich der Verstand und Wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet und annimmt, von den natürlichen verderbten Kräften des adamischen Willens verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame Wirkung des Sohnes Gottes, der durch's Wort gottselige Gedanken entzündet und im Herzen durch den heiligen Geist gottselige Wirkung erweckt, kann ja dem verkehrten fleischlichen Verstand und Willen, sofern er nicht erleuchtet und erneuert, keine Kraft noch Wirkung zugeschrieben werden, Gottes Wort anzunehmen und dem heil. Geist freiwillig zu folgen; sondern die Betrachtung und Annehmung Gottes Wortes und der freiwillige Anfang des Gehorsams im Herzen kömmt aus dem, das Gott in uns angefangen hat gnädiglich zu wirken und nicht aus der angeborenen und von Adam her anererbten Schwachheit". Aehnlich im Anhang zum Altenburger Kolloquium.

tus s. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis velle et perficere operari vult; per hoc medium, praedicationem nimirum et auditionem verbi, per verbum praedicatum et auditum Deus operatur, Ep. 4 (424). S. D. 52—61 (601); seine Wirksamkeit ergeht also nicht nur an den Willen, sie geht in ihm, in dem Denken und Wollen des Menschen vor: die conversio geschieht nicht ohne die auditio verbi, nicht ohne Bewegung auf Seiten des zu bekehrenden Subjekts (89, 609); aber allerdings geht der Impuls dazu immer aus von der wirksamen Gnade. Deshalb verwirft die Konkordienformel sowohl die aktive Synergie Strigel's als die aktive und beharrliche Renitenz des Flacius (Ep. 15. S. D. 82—83, 606), und bezeichnet beidem gegenüber das Verhalten des Menschen im Moment der Bekehrung als ein rein passives, mere passive se habet (22, 530). Und dieß ist die nothwendige Konsequenz des Bisherigen; denn kann er der Gnade nicht selbstthätig entgegenkommen, dem Worte nicht aus eigner Vernunft beistimmen, so bleibt nur übrig, daß er es auf sich wirken lasse, also ein leidentliches Verhalten (nihil operatur, sed tantum patitur), welches jedoch, eben weil es auf seiner Seite auscultatio ist, auch nicht gedacht werden darf, „wie wenn ein Bild in Stein gehauen oder ein Siegel in Wachs gedrückt wird", sondern wie vorhin erklärt. Diese Passivität des Empfangs aber geht, alsobald (quamprimum) der heilige Geist das Menschenherz wirksam ergriffen hat, in die Aktivität der Synergie über; denn von da an wirkt der Bekehrte, als solcher, freithätig mit dem göttlichen Geist zusammen, nämlich nicht aus seinen fleischlichen natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Gaben und Kräften, mit dem neuen (d. h. dem erneuerten) Willen, den er in der Bekehrung übernommen hat (nova voluntas, novae vires spirituales); nur daß auch diese Syn-

ergie auf Seite des Menschen unter großer Schwachheit und vielfachen Schwankungen vor sich geht, wie die Erfahrung lehrt, S. D. 39. 65. 66 (604).

Hingegen „wo der Mensch die Predigt nicht hören noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet", da bleibt er unerleuchtet, stirbt und verdirbt in seinen Sünden. Und das ist dann seine eigene Schuld. Non fit ei injuria. Deus hominem non cogit, ut convertatur, n. 57. 58. 60. 83.

Dieß sind die wesentlichen Bestimmungen der Konf. Formel, die jedoch ihr volles Verständniß erst aus dem Begriff der conversio selbst empfangen. Denn dieser ist hier weder im Sinne Strigel's noch in dem des Flacius, sondern als der Moment gedacht, in welchem der heil. Geist das Menschenherz wirklich und wirksam ergreift. Conversio hominis talis est immutatio per operationem Spiritus s. in hominis intellectu, voluntate et corde, quâ homo (operatione videlicet spir. s.) potest oblatam gratiam apprehendere. Der Moment, in dem dieß geschieht, läßt sich aber weder nach der Zeit noch nach dem subjektiven Bewußtsein bestimmen, sondern er ist überall da eingetreten, wo auch nur ein Fünklein des Glaubens, ein Gebet um Gnade, ja nur ein Sehnen nach dem Heil sich zeigt; in jeder Regung des neuen Lebens liegt für den Menschen sowohl der Trost, daß Gott in ihm bereits den Anfang gemacht, als die Bürgschaft, daß Er ihn darin weiter fördern werde. Mit den ersten Gnadenzügen, auch wenn sie nicht in's Bewußtsein fallen, hat die Kooperation bereits begonnen, S. D. 14. 15. 16. (591). Ihr Anfang fällt innerhalb der christlichen Kirche mit der Taufe zusammen: Deus per spiritum s. initium facit; die Getauften sind als solche re vera renati, habent jam liberatum arbitrium, hoc est, rursus liberati sunt, ut Christus testatur. Unde etiam non modo verbum Dei audiunt, verum etiam assentiri illudque fide amplecti possunt. S. D. 67 ff. (606). Allerdings beschränkt sich demnach

der Begriff der conversio nicht auf die Kindertaufe, aber er schließt sie doch mit ein; er bezeichnet überhaupt den Moment des Anfangs; und daß dieser seine bewirkende Ursache eben nur an der operatio sp. s. durch Wort und Sakrament haben könne, m. a. W. daß das Zustandekommen desselben nicht zu irgend einem Theil von den Kräften des natürlichen Menschen ausgehe, sondern rein und allein Gnadenwirkung sei, dieß ist eben so unwidersprechlich in der Schrift begründet als durch die Heils-Erfahrung bezeugt *).

Nichts anders als dieß will die Konk. Formel mit ihren ausführlichen Erörterungen, selbst mit ihren allerstärksten Ausdrücken und Verneinungen sagen. Was aber von dem Anfangspunkte gilt, das gilt dann freilich auch von allen Momenten des mit demselben beginnenden, die menschliche Selbstthätigkeit in sich aufnehmenden Prozesses (764); und so ließe sich denn die ganze Lehre des Bekenntnisses in den Satz zusammen fassen, daß der Mensch immer zuerst der von der Gnade ergriffene, und dann erst, aber dann und eben dadurch auch wirklich der sie ergreifende und mitwirkende ist. — — Ich kann auch nach abermaliger Prüfung dieses Artikels durchaus nicht anerkennen, was Gieseler (Lehrb. der Kirchengesch. 3. Bd. Abth. 2) behauptet, „daß sich hier widersprechende Sätze finden", und eben so wenig, „daß es der Konkordienformel als Bekenntniß obgelegen habe, ihre einzelnen Sätze theologisch zu vermitteln". Das Bekenntniß hat die Thatsachen des christlichen Glaubens auszusprechen, ihr gegenseitiges inneres Verhältniß aufzuzeigen und zu vermitteln ist Aufgabe der Theologie.

S. 448, §. 30. Zur Beseitigung eines möglichen Mißverständnisses bemerke ich hier anticipirend: die objektive Versöhnung,

---

*) Auch diese Sätze der Konkordien-Formel finden sich fast wörtlich im Endlichen Bericht, vgl. Bl. 74. 97. 101.

um die es sich hier handelt, hebt schlechthin weder Gottes Zorn und Gericht über die Sünde der Menschheit auf, noch verändert sie das persönliche Verhältniß der Einzelnen zu Gott, sie bewirkt aber die Suspension des Gerichtes, die Nichtvollziehung der Verdammung, die Nichtzurechnung der Sünde an die Menschheit. Deshalb entscheidet die adamitische Sünde noch nicht über das Geschick des Einzelnen, wohl aber entscheidet darüber die Anerbietung der Versöhnung an ihn. Denn damit wird Jedem die freie Entscheidung für oder wider Gott, die bewußte Annahme oder Verwerfung der Gnade ermöglicht, es wird für jeden ein Verhältniß herbeigeführt von analoger Bedeutung wie das, welches in der adamitischen Freiheitsprobe für die Gesammtheit des Geschlechtes eingetreten war; nur daß die Entscheidung nicht gerade nothwendig in einen abgegrenzten Moment des Lebens fallen muß. Sie vollzieht sich Christo gegenüber. Insofern ist Er den Menschen zum Fall und zum Auferstehen, zum Heile und zum Gerichte zumal gesetzt, und zwar ausnahmslos Allen. Denn — und dieß ist freilich ein Satz, den ich hier nur einstweilen aufstellen, nicht beweisen kann, — denn die Berufung zu ihm gelangt, auf welchen Wegen es auch sei, an Alle. Sie ist eben so universal als die Versöhnung. So kommt durch Christus und an ihm der Wille der göttlichen Liebe und Heiligkeit nicht nur zum vollständigen, sondern auch zum allgemeinen Vollzug an der Menschheit. Es geschieht dieß zunächst innerlich und darum verborgener Weise, aber der Tag des Endgerichts stellt es an's Licht.

Seite 475. Dahin ist auch Alles das mitzurechnen, was theils aus den uralten Traditionen des Anfangs auf die einzelnen Völker übergegangen ist und sich bei ihnen, wenn auch in entstellter Gestalt, erhalten hat, theils von Israel aus auf mannigfachen Wegen in die Heidenwelt eingedrungen ist. Wer kann die Tragweite dieser Einflüsse ermessen, wer die Grenze bestimmen zwischen dem, was Produkt der rein natürlichen Ent-

wicklung, und dem was durch jene Vermittlungen im Leben des Ganzen und der Einzelnen angeregt worden ist?

Ueber das Walten des Logos in der vorchristlichen Zeit theile ich hier noch eine merkwürdige Stelle mit, die sich in den Fragmenten aus Melito findet, welche das für die Würdigung des Melito und auch des Bardesanes wichtige Spicilegium Syriacum v. W. Cureton, London 1855. S. 53 enthält. Ich gebe sie deutsch: „Das Gesetz und die Propheten zeigen, daß unser Herr Christus, der absolute Logos, das Wort Gottes ist, welches gezeugt worden vor dem Lichte, welches Schöpfer war zusammen mit dem Vater, welches Bildner war der Menschen, welcher war Alles in Allem, unter den Patriarchen der Patriarch, in dem Gesetze das Gesetz, unter den Priestern Hoherpriester, unter Königen Regierer, in der Stimme das Wort, unter den Geistern Geist, in dem Vater der Sohn, in Gotte Gott — der König auf immer und ewig. Denn Er war es, welcher steuerte den Noah, welcher leitete den Araham, welcher gebunden ward mit Isaak, welcher das Volk befehligte mit Moses, welcher das Erbland vertheilte mit Josua, welcher in David und den Propheten sein eigenes Leiden vorhersagte, welcher Mensch ward in der Jungfrau, geboren in Bethlehem — — dieser ist's, welcher Himmel und Erde machte, und im Anbeginn zusammen mit dem Vater den Menschen schuf, gepredigt ward durch das Gesetz und die Propheten, welcher Mensch ward in der Jungfrau, aufgehängt an das Holz u. s. w." — Zugleich ein wichtiger Beleg für den Glauben der alten Kirche an die Gottheit des Sohnes. —

S. 482. In Beziehung auf die pantheistische, auch von Lange abgewiesene, Anschauung, erinnere ich hier noch an die Worte des Bischof Mynster Stud. u. Krit. Jahrg. 1831 Heft 3. S. 464: „Es gibt eine natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth, und zwar nicht blos eine solche, die auf Tändeleien hinausläuft, sondern die sich recht großartig geberdet.

Die Summa davon ist diese, daß das Universum ein großer Baum ist, der sich aus der ihm inwohnenden und eigenthümlichen Kraft durch alle Räume und Zeiten ausbreitet; Christus ist dessen höchste Blüthe, und freilich ist die höchste Blüthe eines solchen Baumes wunderschön, es freut sich ihrer der Baum selbst, der sie gebar, und alle anderen Blüthen des Baumes neigen sich zu ihr. Sehen wir aber näher zu, und fragen, was nach dieser Vorstellung das Böse ist und die Erlösung, so ist wohl klar, daß ein solcher Baum, der aus eigener Kraft eine solche Blüthe hervortreibt, keine faulen Früchte tragen kann. Das Böse mag wohl nur der Schatten der bewegten Blätter sein, und die Erlösung kann nur in der Mittheilung der Erkenntniß bestehen, daß wir uns vor Schatten so thöricht entsetzen. So erhebt sich der Weise über alle Schrecken, und wandelt ruhig in der beseligenden Anschauung des hohen Universums; nicht blos was die Welt selbst Eitelkeiten der Welt nennt, liegt unter seinen Füßen, sondern er ist aus dem furchtbaren Traum erwacht, den die Menge — ach! wir glaubten unter ihnen die Edelsten und Besten zu erblicken, und doch nur eine träumende Menge! — noch fortträumt, aus dem verkehrten Traum von der Sünde, denn wie kann Sünde, wie kann Schuld da sein, wenn alles, was ist, nach den Gesetzen einer unveränderlichen Natur einer heiligen Wurzel entsprießt? — aus dem grauenvollen Traum der Reue, denn wie kann eine Seele von Reue gequält werden, die da weiß, daß auch in demjenigen, wofür die Sprache keine andere Benennung hat als Sünde und Schande, das Gesetz der hohen Nothwendigkeit vollzogen ist, dem sich der Seraph und der Wurm nicht entzieht?" —

„Wir glauben versichern zu dürfen, daß nicht überall Pantheismus da ist, wo man ihn jetzt wittert; daß, wo er wirklich da ist, oft eine glückliche Inconsequenz eintritt, die den Denker verwirrt, aber den Menschen errettet. Wo aber die pantheisti-

sche Weltansicht durchgeführt wird, da folgt jenes alles nothwendig".

„Wer sich hierbei nicht beruhigen kann, wer die Sünde nicht als nichts, oder als Blendwerk, als ein ungeheures Spiel, das mit den zerreißendsten und dennoch edelsten und aufrichtigsten Gefühlen getrieben wird, begreifen kann, wer ihren Einfluß in alle menschliche Dinge gewahr wird: der wird den Baum an seinen Früchten erkennen. Soll der wilde Baum bessere Früchte tragen, muß er geimpft werden, und das Impfreis kann doch nicht wieder aus demselben Baum genommen werden. Mit andern Worten: soll die verderbte Natur erlöst werden, so muß die Erlösung übernatürlich sein; und ist Christus der Erlöser, so ist er aus einer höheren Natur hineingetreten in diese entstellte, und wie er der Natur Gottes theilhaftig ist, so ist seine Empfängniß, sein Thun und Leiden, seine Erniedrigung und Verherrlichung für diese Welt übernatürlich".